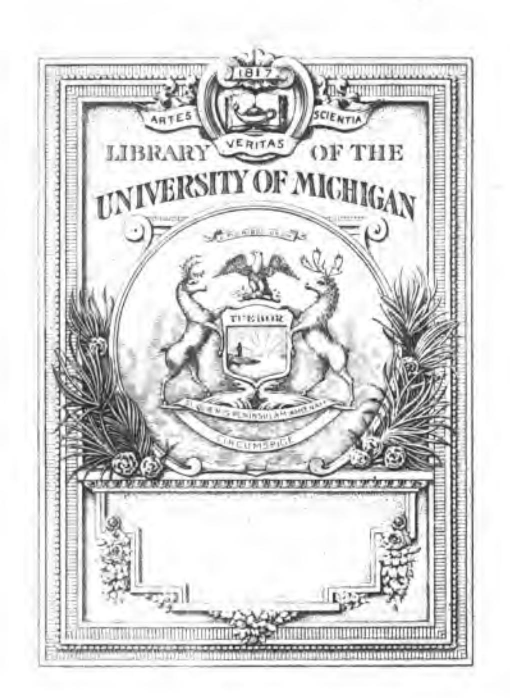
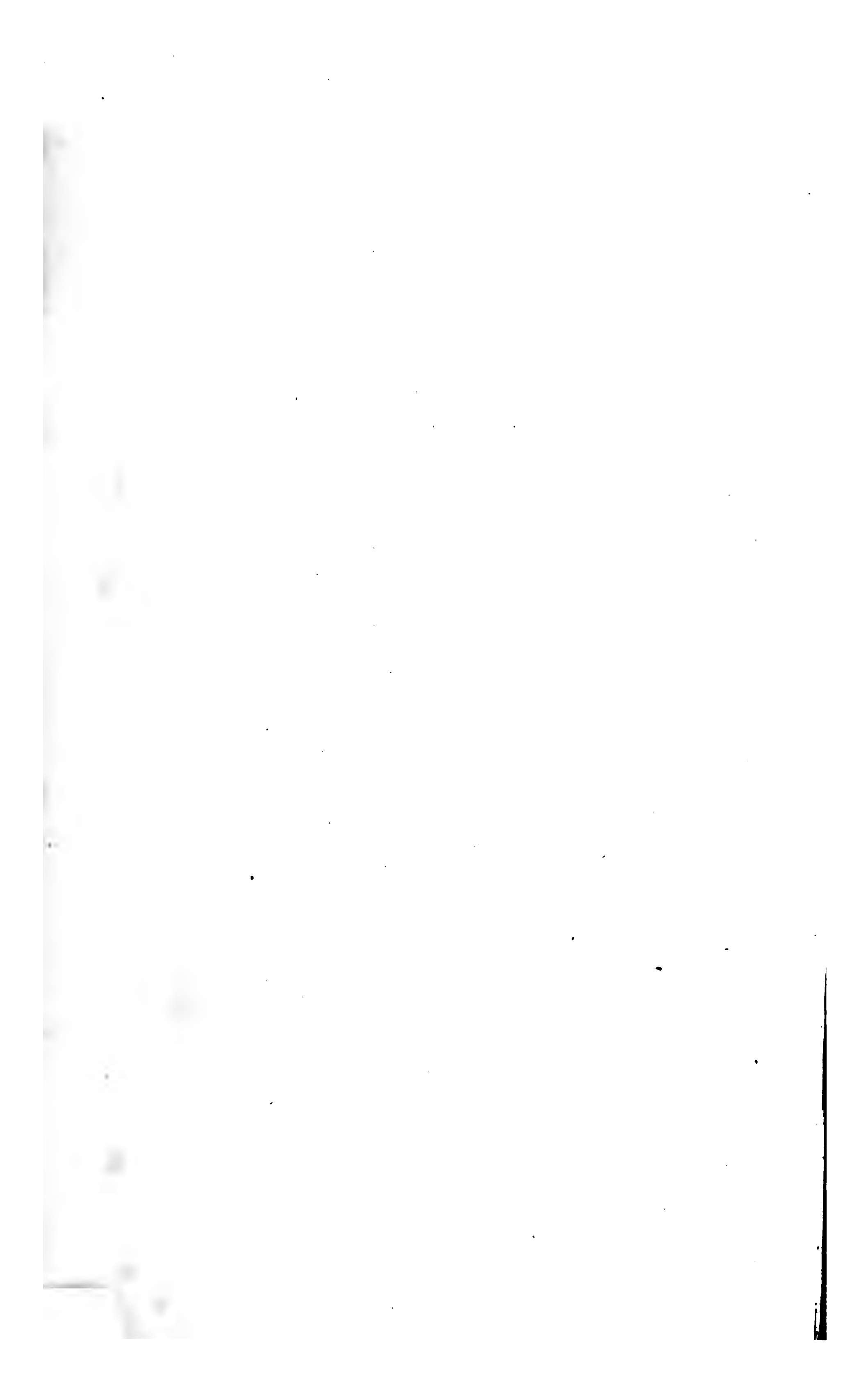

1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



# Zeitschrift

für

# wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

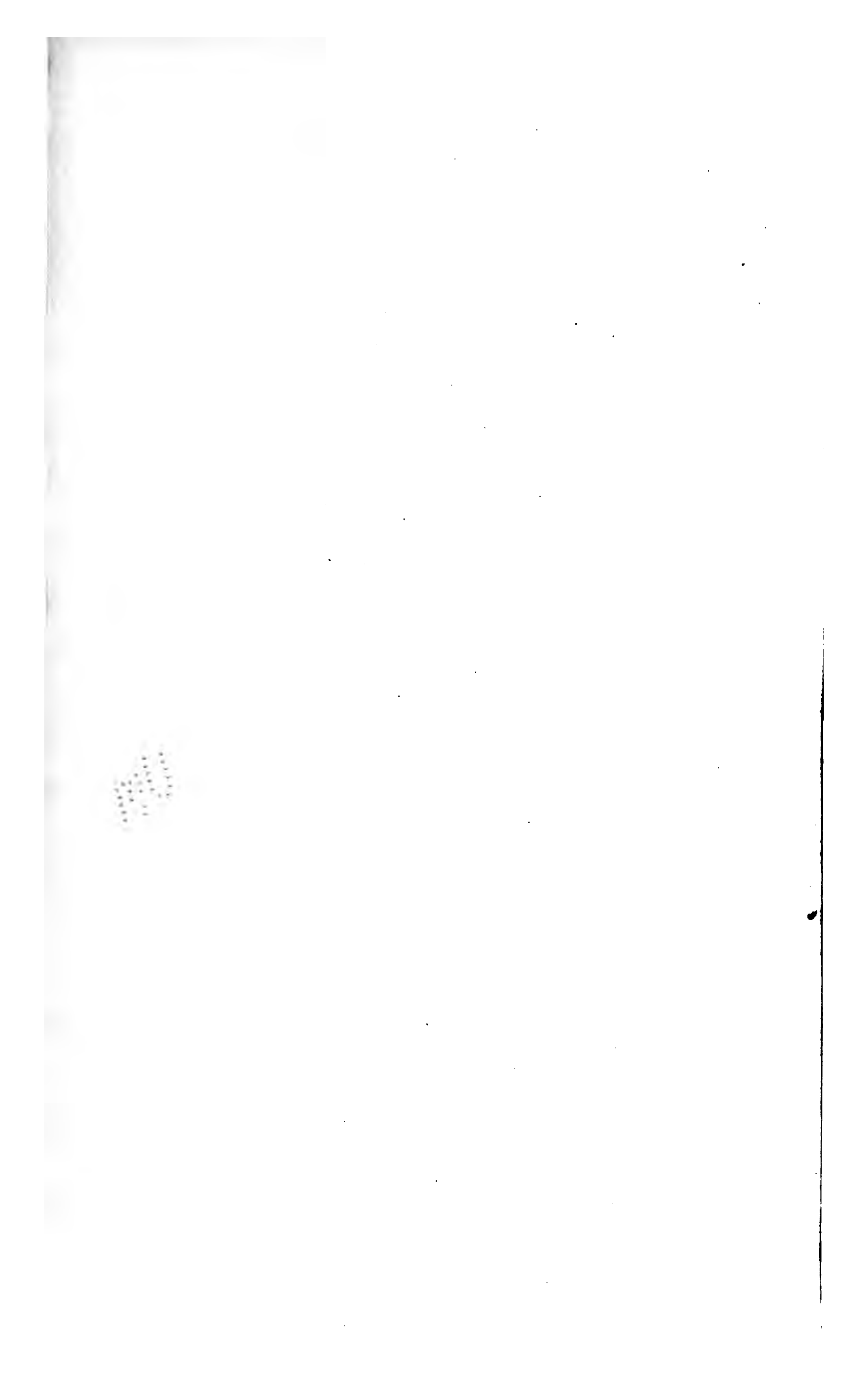
von

**Dr. Adolf Hilgenfeld,**

Grossherzogl. Sächs. Kirchenrath und Professor der Theologie in Jena.

**Neunzehnter Jahrgang.**

Leipzig,
Fues's Verlag (R. Reisland).
1876.



# Inhaltsverzeichniss.

## Drittes Heft.



## Viertes Heft.

I.

# Die Entwickelung des ästhetischen Religionsbegriffes.

Von

Prof. Dr. **H. Holtzmann**
in Strassburg i. E.

## § 1. Ausgangspunkt von Kant.

Von Kant haben sich zwei Richtungen der neueren Philosophie abgezweigt. Die zunächst und zumeist hervortretende imponirte durch das Losungswort „Identität", welches sie dem überkommenen Dualismus von Verstand und Vernunft, von Erscheinung und Ding an sich, von Welt und Gott gegenüber ausspielte. Reinhold eröffnete diese Bewegung; die Wissenschaftslehre Fichte's vollendete, was er begonnen. Aus der Wissenschaftslehre folgte in nächster Abkunft Schelling's Naturphilosophie, und aus dieser ging das System Hegel's hervor. Zu denjenigen Vertretern der Kant'schen Philosophie, welche es ausdrücklich ablehnten, diesen Riesenschritt in den objectiven Idealismus mitzumachen, gehörte neben Jacobi vornehmlich Jakob Friedrich Fries (1773—1843), mit welchem der Erstere im regsten Gedankenaustausche und in geschlossenem Bunde wider die Identitätsphilosophen stand. Die „neue Kritik der Vernunft" von Fries (1807, 2. Ausg. 1828 u. 1831) will nicht wie die Kritik Kant's Metaphysik, sie will Anthropologie und Psychologie sein, reine Erfahrungs-

wissenschaft. K. Fischer bezeichnet sie als „die anthropologische Umbildung der kantischen Vernunftkritik, zum grössten Theil eine Uebersetzung der letzteren in die Sprache der empirischen Psychologie.“ (Akademische Reden, 1862, S. 94.)

Dass die Vernunftkritik empirisch und anthropologisch sein soll, hat aber auf diesem Standpunkte immer noch den ziemlich harmlosen Sinn, dass der Mensch den Inhalt seiner Vernunft nicht geradezu producire, sondern blos vermöge des Verstandes als unmittelbar gegebenen und vorhandenen erkenne. Das Reflexionsvermögen des Verstandes bringt keine Erkenntniss hervor, sie bringt nur zum Bewusstsein, was uns als ursprünglicher Vernunftinhalt von Haus aus eignet; die ursprüngliche Vernunfterkenntniss wird also vom Verstande nicht gemacht, sondern nur deutlich gemacht; sie ist früher in uns als das deutliche Bewusstsein; sie liegt im Dunkel der Vernunft, und wir sind derselben inne durch das Gefühl. Auf eine so geartete Lehre vom „Wahrheitsgefühl“ basirte Fries seine Religionsphilosophie, wie sie in der „neuen Kritik“ (2. Ausg. II, S. 81 ff. 195 ff.; III, S. 157 ff. 226 ff. 353 ff.), ferner im „Handbuch der Religionsphilosophie und der philosophischen Aesthetik“ (1832) und im „Handbuch der psychischen Anthropologie“ (2. Ausg. 1837 — 1839) entwickelt ist.

Den Hintergrund dieses ganzen Religionsbegriffes bildet jener gesunde Dualismus, welcher der deutschen Religionswissenschaft seit Kant so zu sagen im Blute liegt. Das Wissen kennt nur Gebundenheit des Geistes an die Materie. In der Naturerkenntniss ist alles Einzelne fatalistisch allgemeinen Gesetzen unterworfen. Aus einer anderen Quelle aber schöpft unser geistiges Bewusstsein seinen Inhalt. Das Wahrheits- und Einheitsgefühl der Vernunft ist zugleich die Erhebung derselben zu der von Raum und Zeit unabhängigen Ideenwelt. Freilich lässt sich hier von unserem heutigen Standpunkte aus die Frage aufwerfen, und z. B. Scholten (Geschichte der Religion und Philosophie, S. 177) hat sie aufgeworfen, ob nicht die meisten dieser Ideen, darauf Fries sich als auf einen ursprünglichen Besitz des

menschlichen Geistes beruft, einfach Vorstellungen sind, welche aus einer vorangegangenen Weltanschauung und Metaphysik, der sie entlehnt sind, in den menschlichen Geist durch Gewohnheit und Tradition so tief und fest eingedrungen sind, dass selbst die Philosophie sie für das natürliche und apriorische Eigenthum der menschlichen Vernunft ansehen konnte. In der That ist Fries in der Construction dieses Pleroma's von ursprünglichen Ideen aus der Kategorientafel mit ausgiebiger Freiheit verfahren. Aber unabhängig von der Frage nach der Legitimation der einzelnen Bewohner dieses Reichs der Ideen steht die Idee des Ewigen selbst, welche den allgemeinen Inhalt der idealen Weltansicht bildet und hier als ursprünglicher Besitz der Vernunft vorausgesetzt wird. Die Selbsterkenntniss Kant's soll mithin nach Fries vor Allem dazu angewendet werden, uns zu eröffnen, welche Offenbarungen sowohl des Wissens als des Glaubens der Mensch in sich trage (vgl. Henke: Iak. Fr. Fries, 1867, S. 139). Zwar nimmt der Mensch im Grunde immer nur sich selbst wahr, die Dinge nur sofern er sich ihrer mittelbar in der Form des Wissens, unmittelbar in der Form des Glaubens und der Ahnung bewusst wird. Als Trost für diesen lediglich subjectiven Charakter der Vernunftideen wird uns übrigens noch zu Gemüthe geführt, dass es um das Wissen ja nicht besser bestellt ist. Auch aus der sinnlichen Erfahrung folgt nur eine subjectiv bedingte Erkenntnissweise. Alle Sicherheit des Erkennens ruht auf den allgemeinen Denkgesetzen, welche die Vernunft mitbringt. Also erkennen wir die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern wie sie sich in den Formen des Raumes und der Zeit darstellen. Gleichberechtigt steht solchem Wissen der Glaube gegenüber, der sich über jene Schranken erhebt und eine rein ideale Anschauung der Dinge mit sich führt.

## § 2. Verhältniss zu Jacobi.

Während die Religion Jacobi's eigentlich Philosophie, Vernunftglaube, war, hat Fries dadurch, dass er die Errungenschaften Kant's treuer conservirte, einen wirklichen Gegensatz von Wissen und Glauben erreicht. Kaum hat sogar einer der

anderen unter den Philosophen der von Kant ausgehenden Schule das Verhältniss von Wissen und Glauben so klar gestellt. Das Wissen enthält die empirische, der Glaube die ideale Ansicht der Dinge. Fries erkennt daher gewisse Vernunftwahrheiten an, die in dem sittlichen Wesen des Menschen ihren Ursprungspunkt haben, von denen aber der Verstand nichts weiss. Unsere sittliche Ueberzeugung ist es, welche jenes Naturerkennen nur ein Wissen um die Erscheinung, nicht um das Wesen der Dinge nennt. Dennoch aber zerfällt dadurch das Menschenwesen nicht in zwei sich widersprechende Seiten. Denn die in Raum und Zeit ausgedehnte Sinnenwelt ist ja eben darum unvollendet und unvollendbar; mit dem Unvollendeten ist aber unmittelbar die Idee des Vollendeten, mit der Zufälligkeit unseres Wissens die Idee eines unbedingt Nothwendigen gegeben. Vermöge derselben deuten für uns die Erscheinungen auf das wahre Wesen der Dinge hin. „Da diese Deutung aber über die Schranken unseres eigenen Wesens hinausweist, so kann sie nur in verneinenden Ausdrücken ausgesprochen werden für den Glauben, und dieser kann nur nach unaussprechlichen Ideen im Gefühl auf das Leben bezogen werden" (Religionsphilosophie, S. 45). So weist fortwährend das Wissen auf den Glauben hin. Der Glaube, dessen Schätze in der sinnlichen Anschauung niemals nachweisbar sind, kann nicht in Wissenschaft verwandelt, aber er kann Gegenstand der wissenschaftlichen Entwickelung, die gegebenen Thatsachen des religiösen Fühlens und Ahnens können erklärt und es kann nachgewiesen werden, dass eine andere Weise, in der die Vernunft des wahren Seins inne wird, ausser dem religiösen Gefühl nicht existirt. „Es gibt eine Wissenschaft von der religiösen Ueberzeugung, deren Gegenstand diese ist, aber es gibt keine Wissenschaft aus ihr, deren Inhalt sie sein sollte" (S. 7). Eben darin geht Fries also über Jacobi hinaus, dass er eine wissenschaftliche Rechtfertigung für die Aussprüche des religiösen Organs in diesem Sinne für möglich, ja für nothwendig hält. Methodischer und disciplinirter als Jacobi tadelt er es an diesem, dass er den Gegensatz von Wissen und Glauben nicht direct auf Kant's Unterscheidung

der Erscheinung und des Wesens der Dinge, auf die Lehre von der subjectiven Bedeutung von Raum und Zeit gebaut habe. Nur so lasse sich begreifen, wie eine allerdings beschränkte Vernunft sich dieser ihrer Schranken bewusst werden und eben damit über dieselben erheben könne (vgl. Henke, S. 140). Von Erkenntnissen wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir, Ahnung lässt uns die Ewigkeit in der Erscheinung anerkennen, die Sinnenwelt deuten als eine Erscheinung des ewig wahren Wesens der Dinge (Religionsphilosophie, S. 64).

## § 3. Die ästhetische Wendung.

Wenn aber der religiöse Glaube nicht aus dem Wissen entspringen kann, woher bezieht er denn seine Existenzmittel? Wo liegen die sicheren Anhaltspunkte für jenes dem Wissen entgegengesetzte Wahrheitsgefühl des Ahnens? Der Mensch erkennt, wie wir sahen, zuletzt immer nur sich selbst. Das Letzte ist daher das Vertrauen auf die eigene sittliche und vernünftige Natur, durch welche allein ihm die Realität der, dem Verstande unerreichbaren, Vernunftideen verbürgt ist (Religionsphilosophie, S. 31. 55. 63. 71 ff.). „Nur in dem persönlichen Dasein vernünftiger Wesen und somit im Menschenleben unter sittlichen Ideen deutet sich uns verständlicher der Dinge wahres Wesen an“ (S. 70). Mit dem so erwachsenden Gedanken des Guten als des Zieles unseres Lebens verbindet sich aber sofort die Frage nach dem Zwecke der Welt, also auch nach einem Werth, der den Dingen schlechthin zukommt (Religionsphilosophie, S. 46 ff. 77 ff. Anthropologie I, S. 214 ff.). Im Glauben an die persönliche Würde wenden wir die Idee eines nothwendigen Werthes auf unser eigenes Leben an. Auch hier besteht also die bekannte Kluft zwischen dem Menschen als Object und dem Menschen als Subject. Nur der letztere fixirt sein sittliches Wesen als Zweck der Welt; er begreift kein höheres Gut, als die Würde des sittlichen Charakters; er besitzt „die dem Wissen entgegengesetzten Wahrheitsgefühle des Glaubens und der Ahndung“ (Religionsphilosophie, S. 1), er findet „in dem unmittelbaren Leben unseres Wahrheitsgefühls im Gegensatze gegen die

Entwickelung wissenschaftlicher Formen die festeste Grundüberzeugung des Menschen vom Wahren, Guten und Schönen". Nur in unmittelbaren Aussagen des Gefühles vermittelt sich, was der menschliche Geist überhaupt von Werth und Zweck des Daseins zu fassen vermag — der Grundzug aller menschlichen Wünsche und Hoffnungen (Anthropologie, I. S. 215).

So wird die Idee des Absoluten durch Verbindurg mit dem Gedanken eines absoluten Werthes und Zweckes „praktisch" und veranlasst jene völlig neue Gruppirung ethischer, religiöser und ästhetischer Elemente, welche den charakteristischen Grundgedanken und zugleich das Problem dieser Religionsphilosophie bildet. Denn erstens wird uns die Anwendung der Ideen gegeben durch Pflichtgebot und Sittengesetz; der sittliche Schematismus erscheint als die praktische Bestimmung der Ideen. Zweitens aber gehört die Idee des Absoluten in dieser praktischen Gestalt, und nur in dieser, der Religion an, welche die ewige Bedeutung der Erscheinungen gefühlsmässig ahnt. Drittens endlich wird diese Ueberzeugung von der „Unterordnung der Erscheinungen unter die Ideen des Glaubens" (Religionsphilophie, S. 87. Vgl. andere Wendungen S. 12. 30. 162 ff.) uns nur zu Theil auf dem Wege einer ästhetischen Betrachtung der Dinge, d. h. vermittelst der Ideen des Schönen und des Erhabenen. Dies nennt Fries „die ästhetisch-religiöse Weltansicht" (Neue Kritik, III, S. 361 ff.), welche „uns im Schönheitsgefühl die Wahrheit der Schönheit, die Wahrheit der Welt der Ideale anerkennen" lehrt (Religionsphilosophie, S. 88). Ihren Mittelpunkt findet dieselbe in einem Gott, welcher die ewige Liebe ist, und von welchem ausgeht der Geist der unendlichen Schönheit als der Lebenshauch durch die ganze Natur. So empfängt jede rein ästhetische Beurtheilung, jedes Gefühl des Schönen und Erhabenen sein Leben aus dem Glauben, das heisst aus der religiösen Ueberzeugung" (Anthropologie I, S. 215. Vgl. Religionsphilosophie, S. 93). Nur wenn der Vorhang, welcher den Blick hinaus verwehrte, zerreisst, dass dieser auf die urkräftige Bewegung des Ganzen fällt, gelangt der Geist des Menschen zum Gefühle der eigenen Göttlichkeit (Neue Kritik, III, S. 380).

## § 4. Die Dogmatik auf dem Grunde des ästhetischen Religionsbegriffes.

Wie sehr Fries mit einer solchen, wenn auch noch so willkürlich ins Werk gesetzten, Combination des ästhetischen und des religiösen Elementes den Zug der Zeit getroffen hatte, lehrt nicht blos das Beispiel des von Kant ganz zu Jacobi übergegangenen Bouterwek (1766—1828), welcher mit Vorliebe besonders die Religionsphilosophie und die Aesthetik als verwandte Gebiete behandelte („Religion der Vernunft", 1824), sondern vor Allem die consequentere Durchbildung, welche de Wette (1780—1849) den Gedanken von Fries zu Theil werden liess. Wenn bei Letzterem das ethische, religiöse und ästhetische Moment noch in einander überfliessen und man nicht weiss, wie Wille und Gefühl sich zur Religion verhalten, hat de Wette nicht blos den ästhetischen Factor selbständig neben den ethischen hingestellt, sondern auch die Religion ganz dem Gefühle als ästhetischem Organ zugewiesen, so dass nach dem hierin übereinstimmenden Eindruck von Zeller (Theologische Jahrbücher, 1845, S. 54) und Tholuck (Herzog's Theologische Real-Enkyklopädie, IV, S. 708) „der Unterschied der Religion von der Kunst völlig verschwindet".

Der Unterschied beider Denker macht sich zunächst in einer verschiedenen Werthung der Dogmatik geltend. Als de Wette „Erläuterungen zu seinem Lehrbuche der Dogmatik" in Gestalt einer Schrift „über Religion und Theologie", 1815 (2. Ausg. 1821) erscheinen liess, war Fries bei aller Anerkennung der Bestrebungen seines Freundes doch darüber ärgerlich, „dass er sich überhaupt nur für die kirchliche Dogmatik, dieses Widerspiel der Aesthetik, interessiren kann" (Henke, S. 251), während umgekehrt de Wette in seinem Nachrufe an Fries rühmt, von diesem habe er gelernt, dass die Religion im Gefühle liegt und mit der Kunst verwandt sei (Henke, S. 285. 288 ff.); im Unterschiede zu Fries aber halte er an der Nothwendigkeit und Unentrathsamkeit einer begrifflich formulirten, öffentlichen Religionslehre fest; dieselbe werde aber immer rein ästhetische Bestandtheile,

Andeutungen des Ueberschwänglichen enthalten und in dieser Richtung an die Symbolik der Bau- und Bildwerke, der Dichtung und des Gesanges, der heiligen Feste und Gebräuche erinnern (S. 290 ff. Ausführlicher „Ueber Rel. und Theol.“ S. 68 ff.). De Wette ist somit der Ansicht, die Dogmatik müsse bestehen bleiben, weil auch der Gebildete der Bilder bedürfe und in diesem Betreff auf die geschichtlich gegebenen, aber einer fortgehenden ästhetischen Ausbildung fähigen Symbole gewiesen sei. Die Sittlichkeit allein kann die Religion so wenig ersetzen, als sie die Kunst überflüssig machen kann. Soll doch auch die letztere nicht etwa das Gute, wie es vom Gewissen nach dem Gesetze gemessen wird, sondern das Erhabene und Schöne, wie es im ahnenden Gefühl begeisterter Seelen lebt, darstellen und zwar nicht in Begriffen, sondern in frei erschaffener, lebendiger, anschaulicher Form.

## § 5. Die Religion als ästhetisches Gefühl.

So stellt de Wette, gestützt auf Kant, Jacobi und Fries, eine religiöse Erkenntnisslehre auf, die von dem Ungenügenden des Begreifens eines blos mechanischen Zusammenhangs der Dinge und unserer selbst ausgeht. Ungenügend ist nämlich diese Stufe, weil das Bewusstsein unserer Freiheit und unseres eigenen Werthes durch jenes Wissen nicht gedeckt wird. Auch hier also ist „das Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selbst“ das letzte Gewisse. Sobald die Objectivität der sinnlichen Wahrnehmung einmal erschüttert ist, bleibt kein anderer Ausgangspunkt mehr übrig, als die im Selbstbewusstsein sich ankündigenden sittlichen Thatsachen und Aufgaben. Nur die Idee der Freiheit, unter welcher wir handeln, erzeugt eine höher greifende Betrachtungsweise der Dinge aus Ideen, welche nicht von der sinnlichen Anschauung begleitet und nicht aus ihr entsprungen sind, wie umgekehrt auch der zeitliche Zusammenhang der Dinge aus ihnen nicht erklärt werden kann. Sie sind lediglich Gegenstände des Glaubens, in der Religion auf ursprüngliche Weise wirksam, wahrzunehmen mit dem Gefühl. „In der Schönheit und Erhabenheit der Natur und des geistigen

Menschenlebens tritt der religiösen Ahnung die Erscheinung des wahren Seins und des ewigen Zweckes der Dinge entgegen" (S. 12). „Das wahre Wesen der Dinge erfassen wir, wenn auch nicht in aussprechbaren Begriffen, mit dem Glauben und der Ahnung auf" (S. 18). Es gibt zwar auch ein Wissen von den Ideen, aber das ist nur die Selbsterkenntniss, welche uns die Nothwendigkeit dieser Ueberzeugungsweise darthut. Dagegen findet das Wissen an den Ideen für sein eigenthümliches Geschäft gar kein Object. Ueber die Ideen der Ewigkeit, Freiheit, Gottheit lässt sich nichts sagen und wissen, als dass sie sind. Wissenschaftlich herleiten lässt sich daraus nichts. Wohl aber verstehen wir als religiöse Wesen Welt und Leben von der Idee Gottes aus und gewinnen zugleich aus der Idee der Freiheit und der sittlichen Würde — auch hier der grosse Hauptgegenstand des Glaubens! — die praktische Idee der Bestimmung des Menschen als den Ausdruck des absoluten, ewigen Zweckes der Welt. Auf solchem Wege stellt de Wette, ähnlich wie früher in Holland Hemsterhuis gethan hatte, und wie gleichzeitig Fries, Bouterwek, später Eschenmayer bei uns thaten, den Satz auf, „dass die Religion nur im Gefühl lebendig werden kann" (S. 59).

## § 6. Die Formen des ästhetisch-religiösen Gefühls.

Die ästhetische Welt offenbart sich dem Gefühl. Dem ästhetischen Standpunkte ist die Religion Gefühl. Und zwar ordnet de Wette die religiösen Gefühle geradezu nach Gesichtspunkten, welche bei Fries für die ästhetische Naturbetrachtung maassgebend waren. Weder hier noch dort kann man sich daher des Eindruckes der philosophischen Willkür erwehren. Zunächst also ist es die Idee der Bestimmung des Menschen, welche sich darstellt im Gefühl der Begeisterung. So nämlich „nennen wir die Stimmung des Gemüthes, mit welcher wir einen höheren Zweck im Menschenleben entweder verfolgen oder anschauend ahnen und als wirklich oder doch in Wirklichkeit tretend erblicken" (S. 59 ff.). Begeisterung ist die Befriedigung, die wir aus Geschichte und Natur schöpfen — „die heitere, ungetrübte

Weltansieht, die uns die ewige Zweckmässigkeit in der zeitlichen Erscheinung, ein Reich Gottes auf Erden, ahnen lässt" (S. 60). Die Idee des Guten und Bösen, als solche einen unauflöslichen Widerspruch in sich tragend, findet ihre Lösung im Gefühl der Resignation, womit wir uns im Bewusstsein unserer Schuld vor Gott demüthigen, um eben in solcher Demüthigung das Gefühl unserer höheren Würde und den inneren Frieden wieder zu finden. Ueberhaupt aber gehört hierher das Gefühl, womit wir die äussere Zweckwidrigkeit in der Erscheinung der Dinge betrachten. „So schauen wir dem Untergange des Liebsten und Herrlichsten mit Ruhe zu, weil unsere Liebe und Achtung nicht an dessen endliche Erscheinung geknüpft ist, und wir uns dessen Besitz in einer höheren Weise sichern. Wir sehen getrost dem eigenen Untergange entgegen und beugen uns der äusseren unabwendbaren Nothwendigkeit, weil unser Geist sich höher als seine eigene Erscheinung achtet und seine innere Freiheit durch nichts gebrochen werden kann" (S. 61). Endlich kann auch nur im Gefühl der Glaube an Gott lebendig werden. „Was uns für den Verstand nur die leere Form der absoluten Einheit ist und so leicht den Anschein eines blos Gedachten und bloss Erdachten annimmt, wird uns im Gefühl der Andacht zum festen Halt und Stützpunkt unseres inneren Lebens, zum Grundquell aller anderen religiösen Gefühle" (S. 62). „So wird uns — sagt de Wette zusammenfassend (S. 63) — durch das religiöse Gefühl die Welt und unser Inneres selbst zu einem Tempel Gottes. Die Hieroglyphen der Natur und Geschichte entwickeln sich vor dem Blicke des frommen Betrachters zu lebendigen klaren Bildern des Ewigen; und so wie der Cherub im Alten Testament, aus Löwe, Stier, Adler und Mensch zusammengesetzt, die Nähe der göttlichen Majestät bezeichnet, so wird uns die ganze Natur, vorzüglich aber der Mensch und seine Geschichte, zum Symbol und Zeugniss Gottes und seines schaffenden und belebenden Geistes. Es ist diese religiöse Anschauung der Welt die erste und natürliche Form des religiösen Lebens und vorzüglich unserem Zeitalter eigen." Es ist de Wette's Verdienst, zum erstenmal

diese ästhetische Färbung des religiösen Gefühls mit Deutlichkeit aufgefasst und auf den künstlerischen Trieb hingewiesen zu haben, der im religiösen Menschen wohnt und ihn sein bruchstückartiges Wissen und Erkennen als „Materialien zu einem grossen zusammenhängenden Bilde der Natur und Geschichte für die religiöse Betrachtung", zu einem „Epos der Geschichte", zu einem „grossen Gemälde der Natur" verwenden heisst (S. 64),

## § 7. Die Wahrheit der religiösen und der ästhetischen Ideen.

Eine Reproduction fast aller Grundideen der Fries'schen Religionsphilosophie lieferte der Jenaer Ernst Friedrich Apelt (1812—1859), welcher in seiner „Metaphysik" (1857) aus der Thatsache, dass uns das All der Dinge in den Formen des Raumes, der Zeit und der Naturgesetze nie vollständig gegeben werden kann, während unsere Vernunft doch ein Ganzes und die Vollendung desselben postulirt, also auf Einheit hindrängt, auf das Vorhandensein einer solchen höchsten Einheit schliesst. Auf diese Weise gelangt die Vernunft zur Annahme von Ideen, wobei entweder die Anschauung hinter dem Begriff (logische) oder dieser hinter der Anschauung (ästhetische) zurückbleibt. So ist namentlich das Absolute, auf welches unsere naturwissenschaftliche Welterkenntniss als auf eine Ergänzung ihrer fragmentarischen Aufschlüsse über das Weltgesetz hinweist, ein Begriff, von dem wir uns kein Bild entwerfen können, der sich in der Ausführung nicht erreichen lässt. Auf dem Grunde dieser Lehre von dem Absoluten als einer Uridee der Vernunft, an deren objectiver Gültigkeit trotz ihrer Unanschaulichkeit nicht zu zweifeln ist, bewegt sich die „Religionsphilosophie", nach Apelt's Tod von G. Frank herausgegeben (1860). Die dem Objecte der Religion entsprechende Erkenntnissweise ist die „Ahndung", d. h. ein Gefühl, durch welches der betreffende Gegenstand nicht sowohl positiv erkannt, als vielmehr einfach in seiner Gegenwart anerkannt wird (S. 116). Religion ist daher nicht Wissenschaft, obschon sie nicht ohne

Erkenntniss ist. „Sie ist das Leben in der Ahndung. Sie ist Ahndung des Ewigen im Endlichen“ (S. 9). Die Quelle der religiösen Erkenntniss liegt somit lediglich in uns; alle religiöse Wahrheiten sind nothwendige Vernunftwahrheiten, wenngleich ihnen die zwingende Gewalt der Anschauung fehlt (S. 13 ff.). Letzterer Umstand verschlägt nichts. Denn „ausser dem sinnlichen, uns in die Augen fallenden Sein haben die Gegenstände der Sinnenwelt auch noch ein übersinnliches, uns unerkennbares Sein“ (S. 84). „Diesseits und Jenseits kommt also nicht auf den Gegensatz zweier verschiedener Welten, sondern auf den Gegensatz zwischen der menschlich beschränkten Vorstellungsweise von den Dingen und dem Sein der Dinge an sich, d. i. auf den Unterschied von Erscheinung und Sein an sich zurück“ (S. 85). So beruht die ganze Theorie auf dem transcendentalen Idealismus Kant's, dessen zweifelhaftes „Ding an sich“ hier die höhere Realität einer übersinnlichen Welt annimmt. „Das wahre Wesen der Dinge liegt nicht unverdeckt und offen vor unserer Anschauung, sondern wir erblicken es nur durch den Schleier unserer Sinnlichkeit hindurch. Wir können die höhere Ordnung der Dinge hinter diesem Schleier nur ahnden“ (S. 85). Die Raumwelt ist nichtig, die Geisteswelt allein enthält das wahre Wesen der Dinge (S. 86). „Dieselbe Erscheinnng wird nach natürlicher Ansicht als Wirkung natürlicher Kräfte, nach religiös-ästhetischer Weltansicht als Wirkung göttlicher Kraft betrachtet“ (S. 116), ähnlich wie durch die ästhetischen Ideen die Natur noch heute, trotzdem dass sie dem Gesetz der Schwere folgt, jene alte Göttersprache zu uns redet, welche Schiller in den „Göttern Griechenlands“ besingt (S. 157 ff.).

Von Kant stammt dann auch die Beziehung, welche dieser übersinnlichen Welt zur sittlichen Welt gegeben wird, zunächst die These, dass unser gesammtes geistiges Leben nur Erscheinung einer freien That des Menschen ist (S. 106). Zum empirischen Charakter des Menschen gehören seine unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit stehenden Fehler, Vergehen, Unvollkommenheiten (S. 105). Aber nur das zeitliche Leben legt sich in eine solche Folge von Zuständen und Thaten aus-

einander. Das religiöse Urtheil — also das, was bei Kant das Urtheil des Gewissens ist, — zieht sich zusammen in ein einziges Verdict über den Menschen selbst (S. 104), denn es gilt nicht dem empirischen, sondern dem intelligibeln Charakter des Menschen (S. 35). Wie freilich der intelligible Charakter das Böse in seinen Willen aufnehmen könne: diese Frage übersteigt alles menschliche Begreifen (S. 99), wie sie auch bei Kant unlösbar ist (vgl. Jahrgang 1875, S. 189 ff. dieser Zeitschrift).

Die Geisteswelt ist uns also allein vermöge der Ideen zugänglich. Ideen sind Vorstellungen, deren Gegenstände in der Anschauung der Sinne nicht nachweisbar, in keiner bestimmten Erkenntniss fassbar sind (S. 4 ff.). Ideen, welche uns Geheimnisse ankündigen, ohne das Geheimniss selbst errathen zu lassen, heissen ästhetische Ideen (S. 127); mit ihnen nahe verwandt sind die religiösen Ideen, die uns zu Bewusstsein kommen, wo die Begriffe unserer Wissenschaft zur Zusammenfassung der gegebenen Erkenntniss sich als unzulänglich erweisen (S. 124). Die ästhetischen Ideen lassen uns das Gesetz des Zweckes im Wesen der Dinge „ahnden", ohne es zu erkennen zu geben (S. 127). Da uns das wahre Wesen der Dinge verschleiert ist, sind nur sie es, denen wir die „Ahndung" einer höheren Welt verdanken (S. 128). „Die ganze Erscheinungswelt ist nur ein Bild des ewigen Wesens der Dinge, dessen höhere Bedeutung uns die ästhetischen Ideen in ihr vergegenwärtigen" (S. 117). Sie sind inexponible, d. h. nicht auf Begriffe zu bringende Vorstellungen der Einbildungskraft (S. 129): es zeigt sich in ihnen die blosse Form der Zweckmässigkeit ohne allen objectiven oder subjectiven Zweck (S. 122. 137).

„Wenn wir einen Gegenstand, z. B. eine Blume, schön nennen, so vergleichen wir den Gegenstand nicht mit einer gegebenen Regel dessen, was er sein soll, sondern wir vergleichen nur seine Form mit sich selbst und sprechen ihm eine innere Zweckmässigkeit oder Bedeutsamkeit als seine Schönheit zu, für welche uns nur die Regel des Zweckes (das Zweckgesetz) unbekannt ist" (S. 123). Alle Schönheit der Gestalten und Naturerscheinungen erkennen wir an, ohne sie zu verstehen (S. 87),

indem wir gewissen Werthvorstellungen folgen (S. 88), die auf ein uninteressirtes Wohlgefallen an der inneren Bedeutung jener Gestalten hinauslaufen (S. 89). Nicht als ob die Gesetze der Schönheit und Erhabenheit keine objective Bedeutung hätten; aber wir sind unfähig, dieselbe anders als ästhetisch, d. i. durch ein Lustgefühl anzuerkennen (S. 120. 141).

Ganz ebenso ist es nun aber auch Sache der „Ahndung", die Erscheinungen der Natur und im Menschenleben den religiösen Ideen unterzuordnen, nicht etwa durch einen Begriff, sondern nur durch ein unaussprechbares Gefühl des Wohlgefallens. „Diese Erkenntnissweise ist nicht wissenschaftlich (theoretisch), sondern ästhetisch" (S. 119), so dass es diese Religionsphilosophie in der That vorzugsweise „nur mit der philosophischen Frage nach dem Ursprunge der Ideen des Schönen und Erhabenen in unserem Geiste zu thun hat" (S. 9). Wir haben eine rein „religiös-ästhetische Weltansicht" vor uns (S. 140 ff.).

Von allen Ideen, sowohl den religiösen, als den ästhetischen, statuirt Apelt in Uebereinstimmung mit Fries eine Wissenschaft; nicht aber aus ihnen. Was in einem gegebenen Object es eigentlich sei, das jenes ästhetische Wohlgefallen hervorbringe, dieses „geheimnissvolle Etwas lässt sich nicht weiter auf Begriffe bringen" (S. 120). Ebenso „lässt sich der Ursprung aller Dinge aus der Gottheit nicht begreifen und erklären, sondern nur ahnden" (S. 5). So begegnet uns auch bei Apelt dieselbe keineswegs sehr klare Gruppirung der religiösen, ethischen und ästhetischen Elemente, die uns bei Fries auffiel. Einerseits gehört die Idee eines Weltzwecks lediglich der Religion an (S. 5 ff.), andererseits macht uns das Sittengesetz zu einem Mitgliede in einem Reiche der Zwecke (S. 6). Das uns verständliche Reich der Zwecke und der Werthe ist das der menschlichen Willenskraft. Darüber hinaus werden endlich alle unsere Werth- und Zweckvorstellungen ästhetisch (S. 94). Die Idee des Guten lässt uns vermöge ihres ästhetischen Grundgedankens die Welt als ein Reich der Zwecke „ahnden"; die Werthvorstellungen vom Schönen als dem an sich Guten breiten sich über das ganze Dasein der Dinge aus und führen uns auf

die Idee des Weltzwecks (S. 93). Von dem göttlichen Zweck der Welt können wir aber nichts wissen; der Mensch versteht den Zweck der Welt nicht (S. 100). Auch die Bestimmung des Menschen ist keine irdische, sondern eine ewige; wir können sie daher nicht begreifen (S. 97). Zu dem blossen Wohlgefallen bringt so das Gefühl die „Ahndung" des ewigen Gesetzes des Zweckes in den Erscheinungen hinzu und erhält vermittelst der religiösen Ideen, welche durch den Anblick ästhetischer Ideen erweckt werden (S. 157), seine religiöse Färbung und Stimmung zur Begeisterung, Resignation und Andacht (S. 143), welche den drei Classen der epischen, dramatischen und lyrischen ästhetischen Ideen entsprechen (S. 143. 145).

„In einer solchen ästhetischen Naturanschauung tritt uns die Aussenwelt nicht in der gemeinen Deutlichkeit der Dinge, sondern in verklärter Gestalt entgegen. Das Licht dieser Verklärung geht freilich nur von unserem eigenen Innern aus. Es ist keine äussere, es ist eine innere Sonne, welche diesen gleichsam überirdischen Glanz verbreitet und uns die Dinge nicht mehr in ihrem natürlichen, sondern in einem idealen Lichte erblicken lässt. Diese Sonne ist die Sonne der Ideen, die in unserem eigenen Innern strahlt. Trügen wir die religiösen Ideen nicht in uns, so würden wir die Aussenwelt auch gar nicht in dieser ästhetischen Verklärung aufzufassen vermögen. Im Lichte der religiösen Ideen verklärt sich die Natur zu einem Bilde der Ewigkeit und des wahren Wesens der Dinge. Die Idee des Unsichtbaren, welche wir in uns tragen, bekommt durch die uns umgebende Natur und die Schicksale des Menschenlebens Gestalt und Farbe" (S. 155). „Es ist in der That nichts Geringeres, als die, wenn auch nur dunkel und leise anklingende, Idee der Ewigkeit unseres Lebens, welche einer solchen Stimmung zu Grunde liegt" (S. 157).

Die Religion ist somit nicht Wissenschaft, obschon sie nicht ohne Erkenntniss ist. „Sie soll den Menschen zur Selbstverständigung über sein Schicksal und dadurch zur Seelenruhe führen." „Sie soll uns mit den Mächten des Geschicks versöhnen" (S. 7).

## § 8. Die religiösen Ideen.

Wir geben den Ertrag der religionsphilosophischen Arbeiten Apelt's, obwohl dieselben sich durchweg an Fries anlehnen, doch desshalb in verhältnissmässig grösserer Ausführlichkeit, weil die Gedanken von Fries, soweit sie der theologischen Generation von heute überhaupt noch gegenwärtig sind, dies meist in der Form sind, die sie bei Apelt angenommen haben. Zur Charakteristik beider Religionsphilosophen dient vor Allem der energisch, aber einseitig festgehaltene Eindruck von dem analogen Verhältnisse, welches zwischen der religiösen und der ästhetischen Function des Geistes statt hat. Wie bei dem Meister, so macht sich auch bei dem Schüler jener S. 2 ff. besprochene *embarras de richesse* in Bezug auf die Idealwelt bemerklich, insofern Apelt aus der Anwendung der drei metaphysischen Grundbegriffe eine Trias von religiösen Ideen gewinnt, in welcher Seele und Freiheit mit der Gottheit coordinirt erscheinen (S. 15), während das Interesse der Religionsphilosophie sich doch auf die letztere in einer unvergleichlich höheren Weise concentrirt, als auf die beiden ersteren, die sie mit der Anthropologie, Ethik u. s. w. gemein hat. Dagegen deckt sich auch bei Apelt der sonst in ähnlichem Znsammenhang auftretende Begriff der Unsterblichkeit mit demjenigen der Seele. Denn dieser Glaube geht nicht auf Fortdauer in der Zeit, sondern auf Erhabenheit der geistigen Persönlichkeit über der Zeit, über der Endlichkeit überhaupt" (S. 20). „Der Gedanke von einem Ewigen kann nur gefasst werden von einem Subject, welches selbst ewig ist" (S. 21). „Die wahre Idee der Unsterblichkeit ist die Idee des ewigen Lebens meines Ichs, d. i. die Idee der Ewigkeit des geistigen Einzelwesens des Individuums" (S. 22). „Die Idee der Ewigkeit unseres Lebens verlangt, dsss wir unser Sein uns ohne Zeit, d. i. eine Dauer unserer Seele ohne Vergangenheit und Zukunft denken sollen" (S. 82).

Nicht einverstanden also sind wir mit der Pluralform, in welcher die Idee des Absoluten z. B. in folgendem Satze auftritt: „Wenn wir einen bilderfreien Ausspruch des Glaubens

geben wollen, so bleibt uns dafür einzig und allein die negative Form der Ideen des Absoluten stehen" (S. 199). Richtig dagegen ist, dass sich, wenn uns das ewige Wesen der Dinge ein Geheimniss bleibt, alle positive Religionsvorstellung in unvermeidlicher Bildlichkeit bewegt (S. 16. 26 ff. 173). Dies ein Hauptsatz der ästhetisch-religiösen Weltanschauung. „Durch die Bildlichkeit aller positiven Vorstellungen kommt die Religionsphilosophie mit der Aesthetik in Verbindung" (S. 8). „Jede ästhetische Idee ist ein Bild der Einbildungskraft. Daher ist die Bildlichkeit der religiösen Vorstellungsweise das eigentliche Princip der Ahndungslehre" (S. 117). Es ist das „Erbübel jeder Dogmatik" (S. 119), die Bildlichkeit der Vorstellung zu verkennen, Bild und Sache zu verwechseln (S. 199 ff.). Auch hier wird somit von der Fortbildung, welche de Wette den Ideen von Fries gegeben hat, Umgang genommen. „Die Dogmatik setzt irrthümlich voraus, es gebe keine andere Wahrheit als die wissenschaftliche, sie kennt die ästhetische Wahrheit und ihre tiefe religiöse Bedeutung, d. i. ihre Gültigkeit für das wahre Wesen der Dinge nicht" (S. 200 ff.).

Uebrigens liegt schon in dem Ausdruck „Ideen des Absoluten" ein Hinweis auf die vermisste Einheit. Aehnliches ist der Fall, wenn zwar in der Weise der ganzen Schule verschiedene Grundformen des religiösen Gefühles unterschieden werden, nämlich Abhängigkeit und Schuldgefühl (S. 12), und wenn wieder in einer Dreiheit von Gefühlen, nämlich der Begeisterung, Resignation und Andacht, der abhängige und schuldbewusste Mensch das Walten der Gottheit, die Verschuldung des Erdenlebens und die Ewigkeit seiner Bestimmung, d. i. die drei religiösen Ideen ahnen soll, gleichwohl aber gesagt wird: „Es ist nichts Geringeres als die Idee der Gottheit, des heiligen über der Welt waltenden Willens, welche gleichsam wie ein Schatten jede Gefühlsstimmung begleitet" (S. 144).

Es ist somit im Grunde eine einzige Idee, deren Aufflammen im menschlichen Geiste plötzlich jene centrale Beleuchtung schafft, an deren Herstellung eine religionslose Wissenschaft immer völliger verzweifelt. Die Enträthselung

der letzten Geheimnisse des Weltganzen kann dem menschlichen Geiste nur unter der Voraussetzung gelingen, dass er von den Fesseln seines eigenen Wesens befreit werde (S. 16. 118). Er sucht desshalb über sich selbst hinaus zu kommen, indem er die Beschränkungen seiner Erkenntniss aufgehoben denkt, d. h. durch Negation dieser Schranken. Daher der negative Ursprung der Idee des Absoluten (S. 85), die wir eben dadurch gewinnen, dass wir ein ideales Princip des Weltganzen suchen und an ihm die Negation aller Schranken der Endlichkeit vollziehen (S. 5 ff. 21 ff.). Diese Idee Gottes liegt dunkel in uns als nothwendige Vernunftwahrheit, als wesentlicher Bestandtheil unserer unmittelbaren Erkenntniss (S. 45. 60 ff.). Aber alle wissenschaftlichen Begriffe von Gott sind und bleiben nur negativ (S. 64 ff.); die Vorstellungen dagegen, die ich mir positiv zu bilden versuche, erzeuge ich nach Analogien, sie sind und bleiben daher bildlich (S. 65). „Man hat hier gleichsam nur eine Proportion, bei welcher die beiden Glieder des einen Verhältnisses noch in der Anschauung liegen, während die beiden Glieder des anderen Verhältnisses über die Anschauung hinausgehen“ (S. 155). Man spricht von den Wirkungen der Sonne und meint die damit in Proportion stehenden Wirkungen der Gottheit (S. 159). Gleichwohl gebietet diese religiöse Bildersprache, und nur sie, über positive Vorstellungen von Gott, die Philosophie bringt es nur zu dem negativen Begriff des Absoluten.

Daher die Bedeutung des Symbols in Cultus und Mythologie. „Der Cultus wirkt Stimmung erregend ebenso wie die Schönheit und Erhabenheit der Natur“ (S. 160). Ebenso aber auch die Mythologie (S. 162); sie „kleidet die Ideen der Vernunft von Gott und den göttlichen Dingen in Bilder der Einbildungskraft; sie schafft Bilder vom ewigen Sein der Dinge“ (S. 161); sie versinnbildlicht die religiösen Ideen (S. 166 ff.). „Man kann daher sagen: was der Religionsmythus erzählt, ist wahr, aber nicht wirklich“ (S. 161) — eine Formel, welcher sich unsere „gläubige Theologie“ bekanntlich mit Vorliebe bediente, wo sie sich mit dem geschichtlichen Gewissen auseinandersetzen sollte.

## § 9. Religion und Poesie.

Schon für Fries war „der öffentliche religiöse Geist im Völkerleben, die wahre Dichtungskraft unter den Menschen“ gewesen (Anthropologie, I, S. 223); nach ihm sollte die Religion „die Wahrheit im tiefen inneren Ernst der Dichtung“ besitzen (Religionsphilosophie, S. 88. 112 ff.). Von allen Grundgedanken seiner Lehre ist vielleicht dieser am tiefsten in das Bewusstsein der Gegenwart eingedrungen. Einer seiner persönlichen Schüler, H. Schleiden (geb. 1810) in Hamburg, hat in seinem „Liederbuch für die Glieder des unsichtbaren Gottesreiches“ (1873, Leipzig, S. 361 ff.) ähnliche religionsphilosophische Ueberzeugungen begründet und dieselben auch in die Praxis einzuführen gesucht durch seine „Reime und Lieder, zum Gebrauch bei dem ersten Unterricht in der Religion“ (2. Aufl. 1859). Wie ungezwungen sich jener Grundgedanke popularisiren und zu unmittelbar einleuchtender Klarheit bringen lässt, erhellt namentlich aus einem Vortrage Schleiden's „über das Verhältniss der Religion zur Poesie“, gehalten am 3. März 1874 im Protestantenverein zu Hamburg (Nr. 6 der dortigen Vereinsblätter). Der Redner geht von dem Gedanken aus, dass die Poesie die Ursprache der Menschheit überhaupt, jedenfalls aber diejenige Sprache ist, welche auch die Religion ursprünglich gesprochen hat. Die indischen Veden drücken im Ton des erhabensten Hymnus das religiöse Bewusstsein der Völker am Ganges und Indus aus; der nüchterne Chinese lässt im Schiking seine Andacht in dichterischen Formen wiederklingen; in den ältesten Theilen des Zendavest theilt sich das persische Religionssystem in rhythmischen Formen mit. Homer's und Hesiod's Gesänge wurden die Bibel der Griechen und selbst noch in späten Tagen trugen die Weisen des Volkes ihre Religionsphilosophie in Lehrgedichten vor. Von Island her ist die älteste Kunde von der Mythenwelt und dem religiösen Vorstellungskreis unserer germanischen Vorfahren in den Stabreim-Versen der Edda zu uns herübergeklungen. Seit Herder erkennen die Vorurtheilsfreien unter den Theologen an, dass auch das

hebräische Volk Theil nimmt an dieser Form, in welcher die jugendlichen Völker ihr Ahnen des Göttlichen und des Ewigen allein aussprechen konnten. Er lehrte in den ersten Capiteln der Genesis eine poetische Kosmogonie ebenso rein wie erhaben erkennen. Die Erzählungen aus der Patriarchenzeit sind ihm eine Hirten- und Landpoesie, verklärt vom Hauche morgenländischen Duftes und dem Glanze des reineren Lichtes ihrer Heimath; im Buche der Richter tritt ihm die Heldensage aus dem Heroenzeitalter des Volkes entgegen. Seither ist allerdings der poetische Charakter nicht blos der Psalmen und der prophetischen Rede, sondern auch des Buches Hiob zu fast allgemeiner Anerkennung gediehen, und bereits darf man ja auch wagen, von Dichtung und Wahrheit im Johannes-Evangelium, von künstlerischer Composition bei der Apokalypse zu reden. Ohne damit sagen zu wollen, dass die Religion selbst ihren Sitz blos in der Phantasie habe und ein Erzeugniss derselben sei, wird im Hinblick auf solche und unzählige andere Thatsachen zuversichtlich behauptet werden dürfen, dass die Phantasie nicht blos überall, wo eine religiöse Entwickelung statt hat, zuerst, sondern dass sie immer, auch auf der höchsten Stufe dieser Entwickelung, noch mit in Anspruch genommen und in Bewegung gesetzt werde.[1]) Wo immer religiöse Erfahrungen gemacht werden, da wird die Phantasie aufgerufen. Erst wo der trockenste Doctrinarismus alle Lebensgefühle der Religion aufgesogen hat, hört der Spielraum der Phantasie gänzlich auf.

1) Also noch mehr als der, im Allgemeinen auch hierher gehörige, Dr. Jung fordert, welcher in einer Kritik Feuerbach's (Philosophische Monatshefte, X, S. 160 ff.) auf die platonische Philosophie zurückgeht, sofern dieselbe der ästhetischen Natur des Menschen, der weder Thier, noch reines Vernunftwesen ist, Rechnung trage (S. 173) und das Wesen der Religion vermöge der ästhetischen Auffassung der Dinge, welche eine halb vernunftmässige, halb sinnliche ist, zu erklären versuche (S. 172. 174). Religion sei Gefühl für das Erhabene, welchem die Phantasie einen beschränkten Ausdruck verleihe, wesshalb die Religion zuerst unter der Herrschaft der Phantasie stehe und ihre Vorstellungen erst allmälig den berechtigten Kenntnissen der Natur anbequeme (S. 175).

So lange er aber von der Religion selbst noch eine Ahnung hat, kann sogar der Philosoph eines gewissen Reichthums an bildlichen Vorstellungen nicht entbehren. Dieser Gedanke, Schleiden's bevorzugtes Thema, hängt eben damit zusammen, dass wir durchweg das Ewige nur „durch einen Spiegel im dunkeln Wort" erkennen, dass wir das Göttliche nur im Reflexe der Endlichkeit vor uns habe. Woher sollen denn die Laute kommen, wenn es sich darum handelt, das Unerforschliche zu erforschen und das Unaussprechliche auszusprechen? Nur zwei Möglichkeiten eröffnen sich. Entweder bezeichnen wir das Göttliche und Ewige als das, was dieses Irdische nicht ist. In solcher Art reden wir von Gott als dem ewigen, d. h. dem, der nicht durch die Zeit beschränkt ist, als dem allgegenwärtigen, d. h. dem, der von den Schranken des Raumes nicht beengt ist, als dem Unwandelbaren, d. h. dem, der dem Gesetze irdischen Wechsels nicht unterworfen ist. Neben dieser begrifflichen, aber negativen, gibt es indessen auch eine zwar populäre und inadäquate, dafür aber positive Form, in welcher das Göttliche für die dichterische Phantasie habhaft wird. Sogar unmittelbare Kundgebungen der Gottheit, solche einmal vorläufig angenommen, müssen schlechterdings erst in Bild und Gestalt sich kleiden, durch die Phantasie beseelt werden, wenn sie wirklich religiöse Zustände des menschlichen Gemüthes hervorrufen sollen. Selbst der Prophet muss daher, um das Göttliche zu bezeichnen, sein Material der Erscheinung entlehnen und zu Vorstellungen aus dem irdischen Erfahrungskreise, seine Zuflucht nehmen. „Wenn wir den allgemein verständlichsten Namen unseres Gottes, der schon seit Jahrtausenden versöhnend durch die Menschheit klingt, aussprechen wollen, dann wenden wir uns an das nächst liegende, einfachste, schönste menschliche Verhältniss und lallen, des höchsten Gottes voll, in kindlicher Andacht den Namen: Unser Vater."

Darauf beruht nun eben jenes intimere Verhältniss von Kunst und Religion, darauf wir hier stossen. Alle Eindrücke des Erhabenen und des Schönen berühren uns zugleich religiös. Schleiden erinnert an das Wort Goethe's: „Die Kunst ruht auf

einer Art religiösem Sinn, auf einem unerschütterlichen Ernst; sie ist eigentlich mit und aus der Religion entstanden." Und an des Aesthetikers Vischer Satz: „Wenn das Schöne nicht wäre, so gäbe es keinen Punkt, auf welchem die Vollkommenheit, die Harmonie, kurz die Göttlichkeit des Weltalls einleuchtete." Poetische Formen sind daher geradezu unentbehrlich, wo die Religion Ausdruck und Gestalt gewinnen, wo sie gemeinschaftbildend wirken soll. „Wenn auch die Religion, namentlich in unserer Zeit, der belehrenden Prosa nicht entbehren kann, wenn sie ihr eigenes Gebiet und ihre höchsten Interessen oft in dialektischer Rede feststellen und vertheidigen muss, so trifft sie unser Herz doch nur dann, reisst uns nur dann zu andachtsvoller Begeisterung hin, umschliesst mit ihrem Wort nur dann die Hohen und die Niederen, die Armen und Reichen, die Einfältigen und Weisen, wenn die göttliche Kraft der Schönheit ihre Worte weiht." Zum Beleg für diesen Satz beruft sich Schleiden auf eine allbekannte Thatsache, auf das Gesangbuch, daraus Viele ihre Erbauung häufiger noch schöpfen als aus der Bibel. Namentlich wird hier erst offenbar, wie die Form der Poesie nicht bloss die ursprünglichste, sondern auch, nach allem Widerstreit, den die dialektische Verstandesbearbeitung der religiösen Begriffe verursacht hat, die wieder einigende und zusammenschliessende, wie sie diejenige Form ist, in welcher ein Gemeinschaftsbewusstsein einen viel sichereren und wahreren Ausdruck finden kann, als im Dogma und Symbol. In diesem Sinne hat sich unser Verfasser selbst an der Gesangbuchsfrage betheiligt, mit dem Bewusstsein, ein Friedenswerk zu treiben, sofern ja „viel friedlicher und harmonischer die singende Gemeinde ist, als die die Predigt anhörende".

## § 10. Die religiöse Bildersprache.

Der neueste Vertreter der hier besprochenen Richtung, Dr. Schramm, Domprediger in Bremen („Ueber die Erkennbarkeit Gottes in der Philosophie und in der Religion", Bremen 1875), findet das Heil gleichfalls im Rückgang auf Kant, insonderheit auf die von seinen Schülern fortgebildete Ideenlehre (S. 61.

80). Zumeist schliesst er sich an Apelt an, ohne jedoch dessen religiös-ästhetische Weltanschauung in allen Stücken zu theilen[1]), wie er denn namentlich die oben auch von uns angefochtene Zerspaltung der Ideen des Absoluten in eine Trias von religiösen Ideen rügt (S. 69. 95). Auf Trendelenburg (Logische Untersuchungen II, S. 337 ff.) sich berufend, leugnet er alle Anwendbarkeit der Kategorien auf das Absolute; alle Construction desselben liefere nur ein Bild Gottes aus der Welt (S. 71 ff.). Wenn aber die Philosophie auch die streng wissenschaftliche Erkennbarkeit des Absoluten als reines Begriffes leugne, so erkenne sie es dafür an als Idee, als Gegenstand des Glaubens, und ergebe sich auf diese Weise eine reinliche Scheidung zwischen Philosophie und Religion (S. 73). Nur religiös könne man sich für das Absolute erwärmen, und eben dies mache seinen Unterschied von allen blossen „Grenzbegriffen" und von den übrigen, zur Ungebühr mit ihm coordinirten Ideen aus (S. 74). Es kann als „Ideal aller Ideale" (S. 88. 90) nicht deducirt, sondern nur aufgewiesen werden „als eine ursprüngliche, unserer Vernunft innewohnende Grundvorstellung von ganz eigenthümlicher Art, die im Stande ist, den ganzen Menschen zu ergreifen, zu bewegen und zu erheben. Der Mensch, der so von der Idee des Absoluten ergriffen ist, hat Religion, denn Religion ist Glaube an das Dasein und an die Macht der Idee" (S. 74 ff., vgl. S. 88 ff. 106). Und zwar wurzeln die religiösen Ueberzeugungen zunächst in der Unmittelbarkeit des Gefühls, wenn sie sich auch keineswegs blos auf die Aussage einer absoluten Abhängigkeit beschränken (S. 86). Gefühl nnd Wille liegen nicht so weit auseinander, wie mit Berufung auf Brentano's „Psychologie vom empirischen Standpunkte" (I, S. 307 ff.) gelehrt wird. Dies die Wahrheit von Kant's Behauptung, dass die praktische Vernunft auf das Dasein Gottes führe. Aber obgleich Schramm gegen die

1) Vgl. S. 61 ff. die klare Darstellung des Systems von Apelt nach dessen „Metaphysik", während der oben (S. 11 ff.) von uns gegebenen Skizze die „Religionsphilosophie" zu Grunde liegt.

Verfälschung, welche sich die nachkantische Philosophie und Theologie zu Schulden kommen liess, indem sie diese Art, des Daseins Gottes bewusst zu werden, wieder für ein theoretisches Erkennen nahm, mit Fug und Recht protestirt (S. 82. 88), glaubt er doch etwas ausfindig gemacht zu haben, was die religiösen Ueberzeugungen vor dem Untergang im blossen Subjectivismus der Gefühle bewahrt (S. 80). Soll die religiöse Erkenntnissweise eine berechtigte Function des menschlichen, also vernünftigen Geistes neben der philosophischen Erkenntniss sein, so muss sie sich nach bestimmten, von der philosophischen verschiedenen Gesetzen vollziehen (S. 86). Wenn die Religion kein blosses Hirngespinnst, kein willkürliches Product der Einbildung, sondern in der Vernunftanlage des Menschen begründet ist, so kann auch die ihr eigenthümliche Art der Erkenntniss keine blos willkürliche und subjective sein; sie muss so gut wie die Logik und Aesthetik ihre Gesetze haben (S. 86. Aehnliches bei Schleiden: Liederbuah, S. 366).

Auf der Spur dieser Gesetze bewegt sich seit Kant und Schleiermacher die protestantische Philosophie und Theologie denn auch in der That. Was, wie die moderne Scholastik vergeblich leugnet, der menschliche Geist als erkennender nicht zu leisten vermag, die Idee des Absoluten über den Rang einer, vielleicht leeren, Hypothese hinauszuführen, das vollbringe er als wollender und fühlender; im Gefühl und im Willen werde die absolute Idee unmittelbar als realiter existirend aufgenommen und erhalte so durch die Werthschätzung, welche Gefühl und Wille allen ihren Objecten zu Theil werden lassen, ihre praktische Bestimmung als Ideal „So wohnt denn aller Religion von Hause aus neben der Form des frommen Gefühls zugleich auch ein sittliches Moment, eine Willensbestimmung und Willensrichtung inne“ (S. 88). „Es ist dies eben die Anerkennung und Werthschätzung der Idee des Absoluten durch den Willen als eines zu erstrebenden und in irgend einem Maasse zu realisirenden Objectes für denselben“ (S. 89). Wie nun aber jede höhere Form der Gefühls- und Willensthätigkeit von einer Vorstellung begleitet ist (Brentano,

S. 104), so nimmt auch die negative Idee des Absoluten, sobald sie Gegenstand der Werthschätzung und des Strebens wird, die Form einer positiven Vorstellung an; die Idee wird Ideal, das Absolute wird Gott (S. 89). Damit steigt sie aus ihrer philosophischen Unerkennbarkeit herab und wird Symbol. „Die Sprache der Religion über ihren höchsten Gegenstand, über Gott, ist mit Nothwendigkeit eine Bildersprache“ (S. 89), woraus mit nichten folgt, dass diese der Religion eigenthümliche Erkenntnissweise des Göttlichen etwa auf Täuschung hinauslaufe (S. 121). Selbst das Christenthum kann gewisse Bilder, als da sind Wort Gottes, Eingebung, himmlischer Vater, Sohn Gottes, Gotteskindschaft, Reich Gottes (S 118), gar nicht entbehren und bleibt desshalb doch „die Wahrheit“.

## § 11. Die Gesetze der religiösen Symbolik.

Auch die religiöse Bildersprache unterliegt gewissen Gesetzen, welche in dem jeweils erreichten Standpunkte des allgemeinen Geisteslebens und seiner Ausbildung Begründung finden (S. 89 ff.). Die fortschreitenden Ideen des Schönen, Guten und Wahren üben nämlich vermittelst Kunst, Wissenschaft und Sitte einen maassgebenden Einfluss auf die Gestaltung der religiösen Symbolik (S. 90 ff.). Die Aufgabe, die religiöse Bildersprache anf diese Weise zu prüfen, zu läutern, zu reinigen, durchzumustern und umzuarbeiten, fällt der Glaubenslehre zu (S. 120) und ist z. B. von Alexander Schweizer in mustergültiger Weise gelöst worden (S. 122 ff.). Gesundes Leben ist in einer Kirche nur so lange und so viel, als sie ihre Glaubenslehre in der Art fortzubilden bestrebt ist, dass sie der Weltanschauung und den herrschenden Ideen der Gegenwart die entsprechenden und sympathischen Symbole für ihre religiöse Erkenntniss darbietet (S. 91. 118. 120 ff.).

Auf diesem Punkte, wo es gilt, die Aufstellungen der Fries-de Wette'schen Schule mit denen der Schleiermacher'schen Religionslehre zu combiniren, ist sich der Verfasser bewusst, einen wesentlichen Schritt vorwärts zu thun (S. 80. 86 ff. 122). Soll nicht „Gefühl Alles sein“, wie unsere

Dichter behaupten, soll nicht auf diesem Gebiete Alles gleich wahr und gleich falsch sein, wie nach Renan's Urtheil die Franzosen nachgerade eingesehen haben (*Revue des deux mondes*, 1874, I, S. 763), so müsse in den drei Ideen des Schönen, Guten und Wahren der Maassstab für die Prüfung der religiösen Erkenntniss und ihrer eigenthümlichen Bildersprache gefunden werden (S. 119).

Indem Schramm mit diesen drei Ideen wie mit fertigen, einer weiteren Motivirung ihres Auftretens kaum bedürftigen Grössen operirt, bekennt er sich schliesslich, wie man sieht, zu gewissen, dieser ganzen Richtung von Anfang an eignenden erkenntniss-theoretischen Voraussetzungen. Ohne dieselben einer weiteren Prüfung zu unterziehen, verfolgen wir ihn auf seiner weiteren Bahn und sehen ihn, was sofort die Idee der Schönheit betrifft, die schon gewonnenen Resultate der Schule acceptiren, wonach für die religiöse Bildersprache blos die ästhetische Beurtheilung gilt, alle dem Schönheitsgefühle widersprechenden Symbole aber zu entfernen sind (S. 97). So gut wir nach diesem Gesichtspunkte unsere Gesangbuchslieder revidiren, so gut auch die religiöse Vorstellungswelt überhaupt, und so werden wir je länger je mehr sogar Anstand nehmen, gewisse biblische Vorstellungen, wie von „Riechen Gottes" (z. B. Gen. 8, 21) oder von seinen „nicht dick gewordenen Ohren" (Jes. 59, 1) zu reproduciren, während wir nach wie vor von seiner mächtigen Hand, von seinem allsehenden Vaterauge, vom Ausruhen an seinem Herzen sprechen (S. 98 ff.).

Wie aber die ästhetischen, so sind auch unsere sittlichen Begriffe und Anschauungen in stetigem Fortschreiten begriffen. Zwar die Idee des Guten, meint der Verfasser, sei stets dieselbe, verschieden aber der Kreis und Umfang dessen, was von einem Volk oder Zeitalter factisch unter derselben subsumirt worden ist. „Da nun unsere religiöse Bildersprache aus solchen Zeiten ihren Ursprung herleitet, in denen die sittlichen Begriffe andere waren, als die unserigen, in dieser Bildersprache aber für uns das höchste Ideal, das Gut aller Güter, Gott, dargestellt werden soll, so können wir gar nicht anders, als die

uns geläufigen sittlichen Anschauungen als Maassstab an jene religiösen Aussprüche legen" (S. 100). Es wäre überdies leicht gewesen, nachzuweisen, wie der Fortschritt, welchen die Gottesidee schon innerhalb der griechischen Philosophie gemacht hat, ganz auf einem bewussten Verfahren beruht, womit seit Plato der Begriff des Guten als Maassstab an dieselbe gelegt worden ist, ja dass auch die Kirchenväter direct und indirect dieses Kriterium anerkannten, indem sie alle Erzählungen des alten Testamentes, welche, an jener Idee gemessen, nicht bestehen können, für nothwendiger Weise einer allegorischen Auslegung anheimfallend erklärten. Auch die heutige Orthodoxie verfährt im Grunde nicht anders, nur dass sie „unhistorisch genug unsere sittlichen Anschauungen mit Gewalt in die Sagen der Väter hineininterpretirt" (S. 101).

Am schwierigsten ist, wie der Verfasser selbst fühlt (S. 103), die Forderung einer ähnlichen Anwendung auf die religiöse Erkenntnissweise im Namen der Idee der Wahrheit zu erheben, weil hier die Gefahr droht, Philosophisches zum Maassstabe des Religiösen zu machen und die Haupterrungenschaft Schleiermacher's (S. 86) zu vergessen. Der Verfasser formulirt daher diese Forderung vorsichtig dahin, dass einmal die historischen Symbole, d. h. die Sagen und Mythen, nicht mehr der geschichtlichen Wahrheit zum Trotz als wirkliches Geschehen gelten sollen (S. 104). „Man anerkennt und betont ihren dichterischen Charakter, scheidet sie streng von alle dem, was erweislich Geschichte ist, und behandelt sie auch im Cultus offen und ehrlich als Einkleidungen, in deren Hülle religiöse Empfindungen und Gefühle zum Ausdruck gelangen, und welche eben desshalb auch noch immer im Stande sind, das religiöse Bedürfniss zu befriedigen" (S. 105). Auf die den täglichen Anschauungen des Natur- und Menschenlebens entnommenen Symbole aber wird die Kategorie der Wahrheit in dem Sinne anzuwenden sein, dass von ihnen auszuschliessen ist, was unserem Wissen von den Gesetzen der Natur und Geschichte widerspricht (S. 107 ff.). Wenn diese Bilder uns irgend etwas näher bringen, veranschaulichen sollen, so dürfen sie nicht

wie z. B. die Vorstellung von Himmel- und Höllenfahrt, schon von Hause aus unseren naturwissenschaftlichen Kenntnissen widersprechen (S. 108).

## § 12. Die Aufgabe der Religionsphilosophie.

Nachdem die Religionsphilosophie in der angedeuteten Weise Recht und Nothwendigkeit der religiösen Symbolik dargethan, tritt sie gleichsam in ihre Elemente auseinander, und es beschränkt sich der materiale Einfluss, welchen jetzt die Philosophie noch üben kann, ganz auf die Reaction gegen alle polytheistischen Anwandlungen der Glaubenslehre, während sie, wie in der Hauptsache schon Schleiermacher richtig sah, einen weitgreifenden formalen Einfluss insofern übt, als die religiöse Speculation nicht ohne ihre Beihülfe der Aufgabe, die verschiedenen Symbole des Göttlichen unter- und gegeneinander richtig zu stellen, gerecht werden kann (S. 110 ff.). Es gilt nämlich, wie in der obersten Auffassung des Absoluten, so auch durch alle abgeleiteten Bestimmungen der religiösen Bildersprache eine Reihe von unter sich gleichartigen, unter einander verträglichen Vorstellungen zu bilden. So ist es z. B. auch nach Lipsius (Duplik, S. 109) nur ein Bild, wenn man Gott Bewusstsein zuschreibt; wer aber für dieses Bild einmal aus religiösen Motiven — denn wissenschaftliche gibt es weder für Deismus, noch für Theismus, noch für Pantheismus — sich entschieden hat, der kann sich zwar Symbole, welche Gott als Vater der Menschen und Hirten der Völker darstellen, aneignen, muss aber z. B. das Bild eines das All durchwaltenden Lichtes, einer Weltseele und ähnliche Symbole ablehnen (S. 111). Seine Dogmatik wird vielmehr sich darauf gewiesen sehen, aus dem Bilde Gottes, als des Vaters und Regierers der Welt, ein System göttlicher Eigenschaften zu folgern, eine Theorie der göttlichen Weltschöpfung und Weltregierung zu construiren (S. 113). Die religiöse Speculation hat somit auf der einen Seite den positiven Werth, dass sie zur klaren Absonderung und Abgrenzung der verschiedenen religiösen Bilder und Anschauungen gegen einander (S. 113), zur schärferen Bestimmung des Sinnes,

der Bedeutung und der Tragweite jedes einzelnen Symbols dient (S. 114), ohne deshalb eine Ausgleichung der differenten Standpunkte zu erstreben (S. 113). Auf der anderen, negativen Seite wehrt die religiöse Speculation, indem sie die religiösen Bilder in Lehrsätze übersetzt, der naiven Auffassung, als seien jene Bilder selbst schon adäquate Erkenntnissformen des Absoluten. Durch die Erfahrung, welche er mit den theoretischen Glaubenssätzen macht, wird der religiöse Mensch immer wieder zu der Selbsterkenntniss geführt, dass alle Aussagen über das Absolute das Wesen desselben nicht erschöpfen, sondern vor einem unergründlichen Geheimniss stehen bleiben (S. 116 ff.).

Anlass zu vorliegender Studie hat theils die eben besprochene klarste und zeitgemässeste Darstellung des von Fries begründeten Standpunktes, theils die Bemerkung gegeben, dass dem rohen Empirismus gegenüber, welcher die Religion aus Furcht oder verirrtem Causalitätsbedürfniss herleitet, mehr und mehr wieder das uninteressirte ästhetische Fühlen zu Ehren gelangt (vgl. Pfleiderer in den „Jahrbüchern für protest. Theologie“, 1875, S. 108 ff.). In einem weiteren Sinne würde freilich auch Schleiermacher's „religiöse Lyrik“ und Strauss' Religion des Universums, wie so manches Andere hierher gehören. Unsere Darstellung hat sich lediglich an die Entwickelung des ästhetischen Religionsbegriffes im eigentlichen und engeren Sinne gehalten. Auch war es nicht unsere Aufgabe, einem Standpunkte, welchem eine so weit gehende Berechtigung für das religiöse Bewusstsein der Gegenwart zukommt, mit einer Kritik gegenüberzutreten. Das Schwergewicht dieser ihrer Berechtigung ruht jedenfalls auf der Rolle, welche der Idee des Schönen zufällt. Wie leicht dieslbe thatsächlich als dem Guten und Wahren sogar überlegen erscheint, erhellt z. B. aus dem, im Zusammenhang mit den eben abgeschlossenen Betrachtungen auftretenden Satze: „Die Philosophie hat hierbei in der That nur eine formale Function zu üben und soll sich jedes Uebergriffs in die materiellen Bestimmungen des Absoluten enthalten. Sie verhält sich ungefähr ebenso dabei wie die Kunstkritik bei der Beschreibung und Darstellung eines Kunstwerkes, an welchem auch

die Erfüllung gewisser unerlässlicher Regeln der Technik (Zeichnung, Farbe, Anatomie u. s. w.) nachgewiesen oder vermisst zu werden pflegt, während der eigentlich künstlerische und schöne Totaleindruck des Ganzen sich jeder Beschreibung entzieht und die dem Kunstwerk allein gehörende Eigenthümlichkeit desselben ausmacht" (S. 114 ff.). Aber sind wir damit wirklich zu Ende? Ein Blick in die hinterlassenen Essays von John Stuart Mill „über Religion" (deutsch von Lehmann 1875, S. 21 ff. 31 ff. 46 ff. 98 ff.) erinnert uns daran, dass die Idee des Guten in ihrer Anwendung auf die Gottheit noch viel mehr Schwierigkeiten macht, als die oben angedeuteten — Schwierigkeiten, die nur auf dem Wege eines, in richtigen Schranken gehaltenen, speculativen Verfahrens ihre Lösung empfangen dürften, wie z. B. das „Evangelium der armen Seele" einen solchen Lösungsversuch darstellt, welchem andere gegenübergestellt werden können. Und die Idee des Wahren? Kann ihr schliesslich nur mit einem, die Wirklichkeit in allen ihren Widersprüchen erklärenden Entwurf einer Weltanschauung als Ganzem gedient werden, so kündigt sich schon in allen, hierauf abzielenden Einheitsbestrebungen eine noch über die von der ästhetischen Schule gesteckten Grenzen hinausführende Function des religiösen Geistes an, worauf neuerdings Ritschl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 178 ff.) hingewiesen hat, indem er es zugleich ablehnte, das Universum, darin man die moralische Freiheit ausübt mit dem Bewusstsein, in seiner Art ein Ganzes zu sein, nach den Gesetzen der lyrisch-musikalischen Empfindung zu beurtheilen (S. 197), was freilich zunächst gegen Strauss gesagt war, neuerdings aber eine Ausdehnung erfahren hat, in welcher der Vorwurf auch den Religionsbegriff Schleiermacher's trifft, und zwar auf einem Punkte, wo derselbe gerade in die hier gezeichnete Entwickelung hereinfällt (Schleiermacher's Reden über die Religion, 1874, S. 39. 46).

---

II.

# Zur Petrusfrage.

## Ein Schreiben an den Herausgeber

von

**E. Zeller.**

Verehrter Hèrr College!

Je seltener es mir seit vielen Jahren vergönnt ist, zu den Untersuchungen über die Urgeschichte des Christenthums und über seine ältesten Urkunden zurückzukehren, denen ich ehedem einen so bedeutenden Theil meiner Zeit und Arbeit widmete, um so dankbarer bin ich allen denen, welche mich durch zusammenfassende Darstellungen über den gegenwärtigen Stand dieser Untersuchungen auf dem laufenden erhalten und es mir dadurch möglich machen, mich fortwährend wenigstens in der Stille für mich selbst noch einigermassen an denselben zu betheiligen Nichts konnte mir daher willkommener sein, als ein Werk, welches den Ertrag vieljähriger umfassender Forschungen so klar und erschöpfend zusammenstellt, wie diess Ihre Einleitung in das Neue Testament — gewiss vielen zum Danke — gethan hat. Auch wenn mir in einem solchen Werk etwas begegnet, wovon ich mich nicht unbedingt zu überzeugen vermag, werde ich mich doch immer am liebsten mit seinem Verfasser selbst darüber zu verständigen suchen; und so erlauben Sie mir denn, dass ich Ihrem Urtheil ohne weitere Umschweife einige Bedenken vorlege, die sich mir aufdrangen, als ich unlängst für eine kleine Arbeit über die Sage von der römischen Bischofswürde des Petrus die entsprechenden Abschnitte Ihrer Einleitung und die ihnen zur Ergänzung dienenden Abhandlungen in Ihrer Zeitschrift zu Rathe zog.

Der Punkt, auf den diese Bedenken sich beziehen, liegt in der Frage nach der Anwesenheit des Petrus in Rom. Dass er römischer Bischof gewesen sei, wird allerdings auch von Ihnen, wenn ich recht sehe, nicht angenommen; Sie bezeichnen wenigstens die spätere katholische Ueberlieferung von seinem 25jährigen Episkopat S. 624 ausdrücklich als geschichtlich unmöglich, und aus anderen Aeusserungen (S. 334. 631. 751. 763) geht hervor, dass Sie mit Baur der Ansicht sind, die Bischöfe seien als diese monarchischen obersten Gemeindebeamten erst im zweiten Drittheil des zweiten Jahrhunderts allmählich aus den Collegien der Gemeindeältesten hervorgetreten. Aber Sie glauben der Ueberlieferung wenigstens das einräumen zu sollen, dass Petrus wirklich nach Rom gekommen sei und dort den Märtyrertod erlitten habe. Davon hat mich aber auch Ihre neue umsichtige Prüfung der Zeugnisse nicht überzeugt.

Darüber zwar bin ich mit Ihnen ganz einverstanden, dass man ein guter Protestant sein kann, wenn man den Märtyrertod des Petrus in Rom festhält. Denn als gute Protestanten werden wir uns ja vor allem dadurch zu bewähren haben, dass wir zwar gegen alles das protestiren, aber auch nur gegen das protestiren, was wir nicht für wahr oder für recht halten können; wenn sich uns daher eine Thatsache als geschichtlich bewährt, wird es keinem von uns in den Sinn kommen, ihr die Anerkennung zu versagen, wie gross immer die Vortheile sein möchten, die unsere Gegner aus ihr ziehen könnten. Es ist aber auch nicht an dem, dass Ihr Zugeständniss der Sache des Protestantismus nachtheilig wäre. Denn das freilich liegt am Tage: wenn Petrus überhaupt nicht in Rom gewesen ist, so ist er auch nicht römischer Bischof gewesen, so sind mithin die jetzigen römischen Bischöfe nicht seine Amtsnachfolger, und es fällt demnach die ganze Grundlage der päpstlichen Ansprüche auf die oberste Leitung der Kirche, so wie diese in der päpstlichen Theorie selbst aufgefasst wird, zusammen. Aber setzt man umgekehrt, Petrus sei nach Rom gekommen und in Rom gekreuzigt worden, so würde daraus noch lange nicht folgen, dass er auch Bischof von Rom war; noch weniger, dass ihm

als solchem ein Primat über die Kirche zustand, den der wirkliche Apostel der Römer, Paulus, wie wir wissen, nicht im geringsten anerkannt hat; und am allerwenigsten, dass sich dieser Primat auf die späteren römischen Bischöfe vererbte, und dass er alles das in sich befasste, was die kurialistische Theorie in jenen so ungemein dehnbaren und unbestimmten Begriff hineingelegt hat. Nach dieser Richtung daher, geehrter Herr College, haben Sie meinerseits gewiss keine Einwendung zu erwarten: für uns beide handelt es sich hier lediglich um eine geschichtliche und nach geschichtlichen Gründen zum Austrag zu bringende Frage.

Aber gerade die geschichtlichen Gründe scheinen mir das entschiedene Uebergewicht in die Wagschale der Ansicht zu legen, welche die Anwesenheit des Apostels in Rom bestreitet.

Dass Petrus in diese Stadt gekommen sei, dass er in ihr mit Paulus zusammengewirkt und gleichzeitig mit ihm den Märtyrertod erlitten habe, ist allerdings im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts in der römischen Kirche allgemein geglaubt worden. Die Zeugnisse des falschen Ignatius und des korinthischen Dionysius, die Akten des Petrus und Paulus, die Aussagen des Irenäus, des Tertullian und des Clemens, zu denen wahrscheinlich auch die des Muratorischen Kanons hinzukommt, stellen diess ausser Zweifel. Noch etwas weiter führt vielleicht die Predigt des Petrus und Paulus, die schon Herakleon benützt hat; aber über das Jahr 160 wird sich diese Schrift, nach dem von Ihnen (Nov. Test. extra can. IV, 63. 66) gegebenen Nachweis ihrer Bekanntschaft mit dem Hirten des Hermas, höchstens um einige Jahre hinaufrücken lassen. Alle diese Zeugnisse gehören mithin einer Zeit an, welche von den Vorgängen, auf die sie sich beziehen, so weit abliegt, dass die Geschichtlichkeit dieser Vorgänge durch dieselben in keiner Weise sichergestellt ist; und so gut Petrus damals, nach Dionysius, in Korinth und von diesem korinthischen Bischof selbst fälschlich für den Mitbegründer der korinthischen Gemeinde gehalten wurde, kann er auch in Rom fälschlich für den Mitbegründer der römischen Gemeinde gehalten worden sein.

Ein älteres Zeugniss ist das des ersten Petrusbriefes. Dass nämlich hier mit der „Mitauserwählten in Babylon“ (5, 13) die römische Kirche gemeint sei, nehme auch ich an. Nur dann müsste ich es bezweifeln, wenn der Brief ächt wäre; denn dass Rom vor der neronischen Christenverfolgung schon als Babylon bezeichnet wurde, oder dass andererseits Petrus nach dieser Katastrophe in Rom verweilt habe, ist beides gleich unwahrscheinlich. In diesem Fall würde ich es daher vorziehen, das Babylon von der Stadt am Euphrat zu verstehen, und auch das Bedenken, dass diese Stadt im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung schon verödet gewesen sei, würde mich von dieser Auffassung nicht abhalten. War Babylon auch zur Zeit Strabo's, wie dieser uns mittheilt (XVI, 1, 5 S. 738), grossentheils menschenleer (ἔρημος ἡ πολλή), so kann es desshalb doch immer noch ein bedeutender Ort gewesen sein. Denn eine Stadt, deren Ringmauern sich nach Strabo a. a. O. an jeder Seite 90 Stadien (2¼ deutsche Meilen), nach Herodot (I, 178) gar 120 Stadien (3 d. M.) weit erstreckten, die mithin auch nach der niedrigeren Angabe einen Flächenraum von 5 Quadratmeilen bedeckte, muss zur Zeit ihrer Blüthe mindestens so bevölkert gewesen sein, als Rom auf dem Höhepunkt seiner Grösse; und so gut dieses im Mittelalter der Sitz der wichtigsten christlichen Kirche im Abendlande war, wiewohl die Stadt des August und Trajan grösstentheils in Trümmern lag, und ihre Einwohnerzahl vielleicht nicht mehr den zehnten Theil der früheren, lange Zeit ohne Zweifel nicht so viel betrug, ebenso gut könnte Babylon immer noch eine ansehnliche Christengemeinde in seinen Mauern beherbergt haben, wenn auch von der Riesenstadt des Nebukadnezar nur der kleinere Theil noch bewohnt war. Babylon war ja niemals gewaltsam zerstört worden, sondern nur allmählich der neuen Hauptstadt Seleucia gegenüber heruntergekommen. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Christus war es noch der Sitz eines eigenen, von Archedemus aus Tarsos begründeten Zweiges der stoischen Schule (Plut. De exil. cap. 14, S. 605); und so fabelhaft es auch lautet, wenn Philostratus (v. Apoll. I, 25) den Apol-

lonius von Tyana, den Zeitgenossen des Petrus, Babylon noch in seiner alten Pracht, als Residenz eines unabhängigen Königs betreten lässt, so beweist diess doch jedenfalls, dass dieser sonst nicht unwissende Schriftsteller nicht annahm, diese Stadt habe damals, 150 Jahre vor seiner Zeit, öde gelegen. Es stände daher, wie mir scheint, an sich der Annahme nichts im Wege, dass Petrus dorthin gekommen sei, und einen Brief dort verfasst habe. Dass er aber freilich unseren ersten Brief Petri überhaupt nicht verfasst hat, und dass dieser mit seinem Babylon Rom meint, darüber bin ich mit Ihnen ganz einverstanden.

Dagegen scheint es mir fortwährend, diese Schrift werde zu früh gesetzt, wenn man ihre Entstehung in die letzten Jahre Trajans, von 113 an, verlegt. Dass sie nicht früher verfasst sein kann, geht freilich ausser anderem, wie schon Schwegler und Baur bemerkt haben, aus C. 4, 12 ff. 2, 12 ff. 3, 14 ff. deutlich hervor, da diese Stellen dasjenige Verhältniss des Christenthums zur römischen Obrigkeit voraussetzen, welches durch Trajans bekannten Erlass an Plinius zuerst gesetzlich festgestellt wurde. Allein das gleiche Verhältniss dauerte auch unter Trajans Nachfolgern fort; und wenn wir aus Plinius sehen, dass zur Zeit seiner bithynischen Statthalterschaft in einem von den Ländern, an deren christliche Bevölkerung unser Brief gerichtet sein will, Untersuchungen gegen die Christen im Gang waren, so fehlt es uns doch trotz der Lückenhaftigkeit der Ueberlieferungen über diesen Zeitabschnitt nicht an Beweisen dafür, dass sich hierin auch während der nächsten Jahrzehende nichts änderte. Unter Hadrian sahen sich Quadratus, der Bischof von Athen, und Aristides durch die Verfolgungen, denen die Christen ausgesetzt waren, veranlasst, Vertheidigungsschriften an diesen Kaiser zu richten (Eus. K. G. IV, 3); der nächste Amtsvorgänger des Quadratus, Publius, war in der Verfolgung umgekommen (ebd. IV, 23). Von der römischen Kirche wissen wir (aus Iren. III, 3, 3. Eus. IV, 10. V, 6), dass im ersten Jahre des Antoninus Pius (138/139 n. Chr.) ihr Bischof Telesphorus ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν. Zehen Jahre später fand Justin seine (grössere) Apologie

für seine „ungerecht gehassten und verfluchten“ Glaubensgenossen zeitgemäss. Auf Verfolgungen unter Antoninus Pius weist ferner der angebliche Erlass Hadrian's über die Christen, dessen Unterschiebung doch wohl unter seine Regierung fällt, da schon unter seinem Nachfolger Mark Aurel Melito von Sardes sich auf ihn berief; von der harten Verfolgung der kleinasiatischen Gemeinden und dem Martyrium Polykarp's (155/156) nicht zu reden. Es kann demnach an Gelegenheit zu Ermahnungen, wie sie unser Brief seinen Lesern für den Fall eines obrigkeitlichen Einschreitens gegen die Christen ertheilt, auch nach Trajan nie gefehlt haben; — noch Apol. II, 2 stimmt Justin's Schilderung mit der des Petrusbriefes durchaus überein [1]; — und wenn man sich nach einem bestimmten Fall dieser Art umsieht (was mir aber durchaus nicht nothwendig zu sein scheint), so würden die Angriffe, denen die römischen Christen unmittelbar nach Antonin's Regierungsantritt ausgesetzt waren, sich dazu mindestens ebensogut eignen, als Plinius' Untersuchungen gegen die bithynischen. Denn wenn Bithynien in der Aufschrift des Briefes neben anderen Ländern mitgenannt ist, so wird Rom als der Ort seiner Abfassung nicht blos von ihm selbst (5, 13) bezeichnet, sondern es war diess auch ohne Zweifel, und man muss desshalb zum voraus erwarten, dass er in erster Reihe auf die römische Gemeinde und ihre Zustände berechnet sein werde. Passen aber die Aeusserungen, welche sich auf das Verhältniss der Christen zu den Heiden beziehen, auch auf eine spätere Zeit als die Trajan's, so machen es mir andere Züge wahrscheinlich, dass unser Brief wirklich dieser späteren Zeit angehört. Sie halten die Apostelgeschichte ebenso, wie ich, für älter, als der erste Brief des Petrus; mir scheint

[1]) Dort ruft ein Christ dem Stadtpräfecten, welcher den Ptolemäus verurtheilt hat, zu: *τοῦ (= τίνος ἕνεκα) μήτε μοιχὸν μήτε πόρνον μήτε ἀνδροφόνον μήτε λωποδύτην μήτε ἅρπαγα μήτε ἁπλῶς ἀδίκημά τι πράξαντα ἐλεγχόμενον, ὀνόματος δὲ Χριστιανοῦ προσωνυμίαν ὁμολογοῦντα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ἐκολάσω;* Hier heisst es 4, 15: *μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος· εἰ δὲ ὡς Χριστιανὸς, μὴ αἰσχυνέσθω.* Vgl. auch Athenag. Suppl. c. 2.

es, dass sie in diesem sogar schon benützt sei, und dass dem Verfasser desselben bei Cap. 5, 2 (ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἑκουσίως) Apg. 20, 28 vorschwebe, wo Paulus den ephesischen Presbytern sagt: προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου. Setzt man nun, wie Sie, die Abfassung der Apostelgeschichte schon in das Ende des ersten Jahrhunderts, so verträgt sich diess allerdings mit Ihrer Annahme über die Entstehungszeit unseres Briefes; glaubt man, wie ich, die Apostelgeschichte um etwa zwei Jahrzehende weiter herabrücken zu müssen, so ergeben sich die Folgerungen für jenen von selbst. Umgekehrt weisen Sie den Epheserbrief zwar der gnostischen Zeit vor Marcion zu, aber Sie erklären sich seine auffallenden Berührungen mit dem Petrusbrief daraus, dass dieser seinem Verfasser bereits vorlag. Mir scheinen diejenigen die grössere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben, welche die Aussprüche des Epheserbriefes für das Original, die des petrinischen für die Nachahmung halten; und sollte auch die Vergleichung der einzelnen Stellen für sich allein kein entscheidendes Resultat liefern, so wird es doch immer am nächsten liegen, unter den beiden Verfassern in demjenigen den Nachahmer zu vermuthen, der überhaupt an Selbständigkeit der Gedanken hinter dem anderen so unverkennbar zurücksteht, und sich vor allen andern neutestamentlichen Schriftstellern durch Benützung fremder Werke auszeichnet. Wenn daher der erste Brief des Petrus in Rom verfasst sein will, so kann man daraus meines Erachtens nicht mehr schliessen, als dass um's Jahr 140, oder frühestens 130 v. Chr. die Anwesenheit des Petrus in Rom behauptet, und dass die Richtigkeit dieser Behauptung auch von solchen anerkannt wurde, die mit dem Verfasser jenes Briefes in der Hauptsache von der paulinischen Auffassung des Christenthums ausgiengen, aber auch mit den judaistisch Gesinnten Fühlung suchten und die Auctoritäten derselben als Zeugen für sich anriefen. Es ist diess immerhin ein beachtenswerther Um-

stand; es beweist, dass die Ueberlieferung von einer römischen Wirksamkeit des Petrus bis in das erste Drittheil des zweiten Jahrhunderts hinaufreicht; aber es beweist noch lange nicht, dass diese Ueberlieferung wahr ist, da zwischen ihr und der Thatsache, die sie behauptet, noch ein Zeitraum liegt, der nicht blos für absichtliche Erdichtungen, sondern auch für die unabsichtliche Entstehung grundloser Gerüchte mehr als ausreichenden Raum lässt.

Nun soll freilich schon Papias den ersten Petrusbrief gebraucht haben; und wäre die Richtigkeit dieser Angabe erwiesen, so würde sie allerdings Ihrer Annahme über die Entstehungszeit dieses Schreibens eine Unterstützung zubringen, da der hierapolitanische Bischof seine Auslegung der Reden des Herrn ungefähr in den Jahren verfasst haben mag, denen ich den ersten Petrusbrief zuweise. So ganz sicher ist diess jedoch nicht: unsere dürftigen Notizen über das papianische Werk schliessen auch die Möglichkeit, dass es erst nach 140 verfasst sei, nicht aus. Was aber die Hauptsache ist: Eusebius, dem wir jene Mittheilung verdanken, sagt nicht, dass Papias den Brief anführe, sondern nur: *κέχρηται δ' αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως·* (K. G. III, 39, 16). Er hat den Brief bei ihm nicht genannt, oder gar als Werk des Petrus bezeichnet gefunden (in diesem Fall würde er sich anders ausdrücken); sondern es ist ihm nur eine Stelle in seiner Schrift aufgestossen, von der er annimmt, dass der Brief in ihr benützt sei. Was uns in Euseb's Aussage vorliegt, ist nicht ein Zeugniss, sondern eine Vermuthung, sie bezieht sich nicht auf eine Thatsache, die er wahrgenommen hat, sondern auf einen Zusammenhang, den er erschliesst. Derartige Schlüsse sind aber oft sehr unzuverlässig, und wenn uns jemand nur bezeugt, dass in der und der Schrift diese oder jene andere benützt werde, er setzt uns aber durch keine näheren Mittheilungen über die Stellen, aus denen diese Benützung hervorgehen soll, in den Stand, uns über dieselbe ein eigenes Urtheil zu bilden, so muss dieser Zeuge schon ein grosses Zu-

trauen verdienen, um auf seine Aussage mit einiger Sicherheit bauen zu können. Wie oft haben nicht neuere Theologen Anführungen neutestamentlicher Bücher bei einem Justin, Papias, Barnabas, Clemens, Ignatius u. s. w. gefunden, die sich vor einer unbefangenen Untersuchung in nichts auflösen, und zu welchen Irrthümern würden wir verleitet werden, wenn uns die Mittel zur Anstellung dieser Untersuchung versagt wären, und wir in Folge davon jene Aussagen ungeprüft annähmen! Welchen Grund haben wir nun, dem Eusebius in dieser Beziehung mehr Glauben zu schenken? Was ich hierüber schon vor vielen Jahren (Theol. Jahrb. VI, 144 ff.) aus Anlass seiner Behauptung über die Benützung des ersten johanneischen Briefs durch Papias bemerkt habe, scheint mir immer noch richtig. Wie augenscheinlich (σαφῶς) findet es nicht Euseb (K. G. II, 22), dass Paulus 2. Tim. 4, 16 der Befreiung aus seiner ersten römischen Gefangenschaft erwähne, woran doch gar nicht zu denken ist! Wie bestimmt sagt er uns (IV, 13), Melito von Sardes bestätige in seiner Apologie den Erlass des Antoninus Pius an das κοινὸν τῆς Ἀσίας! während doch in der hergehörigen Stelle dieser Apologie, die er selbst IV, 26 mittheilt, weder jenes unterschobenen Erlasses noch der den Anklägern der Christen darin angedrohten Strafe, sondern nur solcher Schreiben Antonin's erwähnt wird, die er an verschiedene griechische Städte und auch an alle Griechen περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν erlassen habe. Wie häuft Eusebius II, 17 die stärksten Ausdrücke, um zu versichern, dass in Philo's Schrift vom beschaulichen Leben mit den Therapeuten niemand anders, als christliche Asceten, gemeint sein könne! Er findet, dass Philo die Lebensweise der letztern so genau als möglich (ὡς ἔνι μάλιστα ἀκριβέστατα) beschreibe, dass er „die apostolischen Männer seiner Zeit" preise und feire (§. 2); er hält die Hauskapellen (σεμνεῖα und μοναστήρια) der Therapeuten für christliche Kirchen (§. 9), und bei den heiligen Schriften derselben denkt er (τάχα δ' εἰκὸς) an die Evangelien und die Briefe der Apostel (§. 12); er meint, bei gutem Willen lassen sich in der philonischen

Schilderung der therapeutischen Ascese die christlichen Züge gar nicht verkennen (es sei eine ἀναμφήριστος μαρτυρία, σαφεῖς καὶ ἀναντίῤῥητοι λέξεις §. 15. 17), und schliesslich müsse auch der verstockteste Gegner (εἰ δ' ἐπὶ τούτοις ἀντιλέγων τις ἔτι σκληρύνοιτο) sich überzeugen, dass das, was Philo über die Frauen und Jungfrauen der Therapeuten, über ihre gottesdienstlichen Feiern und über ihre Kirchenverfassung sage, sich unmöglich auf andere als auf Christen beziehen könne. Und doch hätte nur ein Kleinstes von unbefangener Textesauffassung und kritischer Besonnenheit dazu gehört, um den Vater der Kirchengeschichte vor einem so seltsamen Irrthum zu bewahren. Einem Schriftsteller, dem in der Auffassung fremder Darstellungen so starke Verstösse begegnen, der auch sonst in sehr vielen Fällen einen für uns fast unbegreiflichen, in jener Zeit freilich ganz allgemeinen Mangel an kritischem Sinn zeigt — einem solchen Schriftsteller thut man gewiss kein Unrecht, wenn man ihm zutraut, er könne in einer älteren Schrift Anspielungen auf neutestamentliche Stellen gefunden haben, die in der Wirklichkeit nicht vorhanden waren. Wenn wir den zweiten Timotheusbrief nicht besässen, wenn uns Eusebius das Bruchstück aus Melito's Apologie nicht erhalten hätte, wenn Philo's Schrift über das beschauliche Leben verloren gegangen wäre: was für Schlüsse würde man nicht aus den Angaben des Kirchenhistorikers über den Inhalt dieser Schriften ziehen, und wie würde man es dem Kritiker verübeln, wenn er diesen Angaben den Glauben versagte, den sie doch nicht im geringsten verdienen! In Betreff der Papiasschrift und ihres angeblichen Zeugnisses für den ersten Brief Petri sind wir nun nicht so glücklich, die Aussage des Eusebius mit dem Werk, auf das sie sich bezieht, vergleichen zu können, und so sind wir natürlich auch nicht in der Lage, die Unrichtigkeit dieser Aussage positiv zu behaupten. Ebensowenig lässt sich aber umgekehrt ihre Wahrheit behaupten; und diess um so weniger, da bei der starken Benützung älterer Schriften in dem petrinischen Briefe ein Anklang des Papias an den letztern auch aus einer gemeinsamen Quelle geflossen

sein konnte, und da bei unserer Unbekanntschaft mit der Abfassungszeit des papianischen Werkes immerhin auch die Möglichkeit offen steht, dass nicht der angebliche Petrus von dem hierapolitanischen Bischof, sondern dieser von jenem benützt wurde. Hier bleibt daher meines Erachtens nur ein non liquet übrig: man kann Euseb's Angabe nicht mit Bestimmtheit verwerfen, aber ebensowenig kann man sich auf sie verlassen, die Frage nach der Abfassungszeit des petrinischen Briefs muss daher unabhängig von ihr untersucht werden.

Wie mir nun das indirekte Zeugniss, welches Papias durch die Benützung des ersten petrinischen Briefs für die Anwesenheit des Petrus in Rom ablegen würde, sehr fraglich zu sein scheint, so kann ich mich auch nicht überzeugen, dass sich diesem Schriftsteller ein direktes Zeugniss für jene Thatsache entnehmen lässt. Aus dem vielbesprochenen Bruchstück bei Euseb. K. G. III, 39, 15 sehen wir wohl, dass Papias von einer Schrift wusste, in der Markus die Mittheilungen petrinischer Vorträge über die Reden und Thaten Christi aufgezeichnet haben sollte. Aber dass diess in Rom geschehen sei, oder dass es römische Predigten des Petrus gewesen seien, welche der Evangelienschrift des Markus zu Grunde lagen, sagt Papias nicht, und wir haben schwerlich ein Recht, diese Annahme aus der späteren kirchlichen Ueberlieferung auf ihn zu übertragen: es ist ja auch möglich, dass erst in der Folge, nachdem die Sage von der römischen Wirksamkeit des Petrus allgemeine Anerkennung gefunden hatte, die Abfassung des Markusevangeliums dorthin verlegt wurde, während die Ueberlieferung, der Papias folgt, den Ort derselben noch gar nicht genannt, oder auch anders bestimmt hatte. Auch II, 15, 2 wird zwar mit Berufung auf den alexandrinischen Clemens (über den auch VI, 14, 6) von der Abfassung des Markusevangeliums in Rom nach der Besiegung des Magiers Simon erzählt, und nach der Erwähnung des Clemens wird beigefügt: *συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας*; aber wie weit dieses bestätigende Zeugniss des Papias sich erstreckte, wird nicht angegeben, und in den

Worten des Eusebius liegt nichts, was uns nöthigte, über die bekannte Thatsache, dass Papias dem Markus ein aus petrinischen Vorträgen hervorgegangenes Evangelium beilegte, hinauszugehen, und das Zeugniss des Papias anderswo, als in der eben besprochenen, von Eus. III, 39 mitgetheilten, Aeusserung desselben zu suchen.

Kann ich aber auch die Anwesenheit des Petrus in Rom weder von Papias bezeugt finden, noch das Zeugniss des Petrusbriefs für dieselbe über das vierte Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts hinaufrücken, so glaube ich doch, dass wir die Ueberlieferung, um die es sich hier handelt, noch um ein bis zwei Jahrzehende weiter zurückverfolgen können. Denn da dem Verfasser der Apostelgeschichte die Simonssage schon vorlag, da er (8, 9 f.) den Simon schon als einen Magier kennt, der sich als „die grosse Kraft Gottes" verehren lässt, und von Petrus die apostolischen Vorrechte zu erkaufen den vergeblichen Versuch macht, so ist zu vermuthen, dass ihm auch der weitere Verlauf der Erzählung von Simon und das Ende derselben, der entscheidende Kampf des Zauberers mit dem Apostel in der Welthauptstadt, nicht unbekannt gewesen sei. Sie sind allerdings anderer Ansicht: Sie glauben, die Simonssage habe in ihrer ältesten Gestalt von dem Auftreten des Simon in Rom und seiner dortigen Ueberwindung durch Petrus nichts gewusst, und ebenso habe die kirchliche Ueberlieferung von dem römischen Martyrium des Petrus ursprünglich mit jener Sage in keiner Verbindung gestanden. Aber so gerne ich Ihrer sorgfältigen Untersuchung dieser Frage (Th. XV, 349 ff. dieser Zeitschrift) einräume, dass die entgegengesetzte Annahme sich nicht zur vollen Sicherheit erheben lässt, so scheint mir doch eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für sie zu sprechen. Die Apostelgeschichte führt uns allerdings den Simon nur in Samarien vor, über sein Auftreten in Rom schweigt sie. Aber sie hatte dazu gerade dann ausreichende Gründe, wenn es ihrem Verfasser noch bekannt war, dass in der Person des Magiers Paulus als ein falscher Apostel dargestellt werden solle, und dass es dabei vor allem auf die römische Gemeinde abge-

sehen sei: da ihre eigene Darstellung darin gipfelt, uns in Paulus den Apostel der Römer zu zeigen, so musste der Magier, der als falscher Apostel nach Rom gekommen sein sollte, um dort von Petrus, als dem wirklichen apostolischen Begründer der römischen Gemeinde gestürzt zu werden, eine solche Stellung erhalten, dass jeder Verwechslung desselben mit Paulus vorgebeugt war. Und dass die Darstellung der Apostelgeschichte darauf angelegt sei, dass namentlich die der Sach- und Zeitordnung widerstrebende Einschiebung von c. 8, 4 ff. zwischen 8, 3 und 9, 1 diesen Zweck habe, nehmen ja auch Sie (Einl. 605 f.) an. Diese Darstellung beweist daher nicht, dass ihrem Verfasser erst eine solche Form der Simonssage vorlag, welche den Zauberer noch nicht nach Rom führte. Ebensowenig kann meines Erachtens unsern pseudoclementinischen Schriften ein Beweis dafür entnommen werden, dass diese Sage in ihrer ältesten Gestalt von den römischen Kämpfen des Petrus mit Simon noch nichts gewusst habe. Es verdient allerdings alle Beachtung, dass Recogn. I, 70 f. und in dem Brief des Petrus an Jakobus vor den Homilieen Paulus nicht als Simon, sondern unbestimmter als der „feindselige Mensch“ bezeichnet wird; und die Vermuthung hat viel für sich, die, wenn ich recht sehe, auch Ihrer Ausführung XI, 380 ff. dieser Zeitschrift zu Grunde liegt, diese vom Partheihass eingegebene Bezeichnung des Paulus sei älter, als der Simonsroman. Aber doch muss dieser auch schon in seinem Grundstock, in jenen petrinischen Kerygmen, welchen der Brief des Petrus an Jakobus sammt der *διαμαρτυρία* zur Einleitung diente, denselben Gegner, welchen er erst als *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* bezeichnet hatte, in der Folge unter der Gestalt des Magiers Simon eingeführt haben; und dass er den letzteren noch nicht habe nach Rom kommen lassen, ist eine Annahme, für die ich keine genügenden Gründe zu finden wüsste. Wenn vielmehr sowohl die Recognitionen (I, 13) als die Homilieen (I, 16) in wörtlicher Uebereinstimmung den Petrus gleich bei seinem ersten Zusammentreffen mit Clemens die Absicht aussprechen lassen, in allen Städten bis nach Rom das Evangelium zu verkündigen; wenn in den Re-

cognitionen (I, 74) Petrus vor seiner Disputation mit Simon dem Clemens noch einmal sagt: quae vero supersunt incipiens a die crastina ex his quae in quaestionibus cum Simone movebuntur per dies singulos andies, usquequo deo favente perveniatur ad ipsam quo iter nostrum dirigendum credimus urbem Romam, und in dem Brief des Clemens an Jakobus, welcher den Homilieen vorgesetzt ist, ursprünglich aber auch vor den Recognitionen stand, c. 19 Clemens von Petrus beauftragt wird, dem Jakobus über seine Reisen bis zu seinem in Rom erfolgten Tod zu berichten, wenn ebenso Simon Rec. III, 63 bei der Abreise von Cäsarea erklärt, er gehe nach Rom, ibi enim in tantum placiturum ut Deus putetur et divinis publice donetur honoribus, wenn also die gleichen Schriften, welche die Geschichte der Streitverhandlungen zwischen Simon und Petrus ihrerseits nur bis nach Cäsarea und Antiochien verfolgen, doch von Anfang an, und wie Sie treffend bemerken (Zeitschr. f. w. Th. XI, 380 f.), im Widerspruch mit ihrer eigenen späteren Darstellung, Rom als das eigentliche Reiseziel des Simon wie des Petrus behandeln, so kann ich mir diess nur daraus erklären, dass ihnen eine ältere und einfachere Darstellung zu Grunde liegt, welche von Cäsarea aus wirklich nach Rom führte, welche aber von ihnen theils durch den clementinischen Familienroman theils durch jene dogmatischen Auseinandersetzungen mit gnostischen Systemen erweitert wurde, die in unsern Clementinen einen so breiten Raum einnehmen. Ihre eigene Erzählung gab ja gar keine Veranlassung auf Rom hinzuweisen; diese Hinweisungen können daher nur Ueberbleibsel eines Berichts sein, den sie bereits vorfanden. Dieser Annahme dient es zur Unterstützung, dass das Auftreten des Simon in Rom und die göttlichen Ehren, zu denen er dort gelangt sein soll, schon vor der Abfassung unserer Recognitionen und Homilieen dem Justin — schwerlich blos aus mündlicher Ueberlieferung, denn die Simonsfabel kann von Hause aus nur als schriftstellerische Erdichtung aufgefasst werden — bekannt sind. Wenn endlich diese Fabel, wie auch Sie glauben, von Anfang an gegen den Apostel Paulus gerichtet, der Simon

derselben gerade in ihrer ursprünglichen Gestalt gar nichts anderes war, als ein Zerrbild des Paulus, so kann sie, wie mir scheint, nicht an den Punkten geendet haben, an welchen wir in unsern beiden Darstellungen den Simon aus den Augen verlieren, sondern sie muss in einem letzten entscheidenden Kampf zwischen dem wahren und dem falschen Apostel zum Abschluss gekommen sein, und sie kann diesen Kampf nur an den Ort, an welchem das Leben des Paulus wirklich zum Abschluss kam, nur nach Rom verlegt haben. Ich bin daher mit Lipsius der Ansicht, schon die älteste Form der Simonsfabel habe den Zauberer in Rom von Petrus überwunden und in Folge davon diesen Apostel in Rom gekreuzigt werden lassen, und es habe auch dem Verfasser der Apostelgeschichte diese Angabe und somit auch die Behauptung, dass Petrus nach Rom gekommen sei, bereits vorgelegen. Ist nun auch die Apostelgeschichte, wie ich annehme, erst im dritten, oder frühestens im zweiten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts verfasst worden, so beweist doch unter der obigen Voraussetzung ihr Bericht über Simon, dass die Anwesenheit des letzteren in Rom und im Zusammenhang damit auch die des Petrus, bald nach dem Anfang des genannten Jahrhunderts behauptet wurde; und so komme ich von meinen Voraussetzungen aus in Betreff des Petrus im wesentlichen zu dem gleichen Ergebniss, welches Sie auf Ihrem Standpunkt aus dem ersten Petrusbrief ableiten.

Diess scheint mir nun aber auch der entfernteste Punkt zu sein, bis zu dem sich die römische Petrussage verfolgen lässt; jenseits desselben dagegen verlieren sich ihre Spuren vollständig, und auch weiter herab treten sie noch bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts so vereinzelt auf, und es stehen ihnen so viele andere Data entgegen, dass die Wahrscheinlichkeit, wie ich glaube, entschieden dafür spricht, die Erzählung von der römischen Wirksamkeit des Petrus sei überhaupt erst um den Anfang oder nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts entstanden.

Gestatten Sie mir, diess im Einzelnen näher nachzuweisen, und dabei mit der Besprechung einer Stelle zu beginnen, der

Sie für die vorliegende Frage mit Recht ein grosses Gewicht beilegen, die aber meiner Meinung nach nicht für, sondern gegen die Anwesenheit des Petrus in Rom zeugt: der bekannten Aeusserungen im fünften Kapitel jenes Sendschreibens, welches die römische Christengemeinde kurz vor dem Ende des ersten Jahrhunderts an die korinthische richtete, und welches als ein Schreiben der römischen Gemeinde, d. h. ihres Vorstandes, jedenfalls für authentisch zu halten sein wird, mag nun seine Abfassung dem römischen Clemens mit Recht oder mit Unrecht zugeschrieben werden. Ich erlaube mir zur Bequemlichkeit Ihrer Leser zunächst die Stelle selbst beizusetzen.

Um seine korinthischen Mitchristen zum Frieden zu mahnen, weist der Verfasser an einer langen Reihe von Beispielen die verderblichen Wirkungen des Streites und Neides, des ζῆλος nach; und nachdem er verschiedene Vorgänge aus der alttestamentlichen Geschichte angeführt hat, fährt er fort: *ἀλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. διὰ ζῆλον καὶ φθόνον [οἱ μέγι]στοι· καὶ δικαιότατοι στύλ[οι ἐδιώ]χθησαν καὶ ἕως θανάτο[υ ἦλθον]. λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶ[ν ἡμῶν] τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλου[ς. ὁ Πέτρ]ος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ [ἕνα οὐ]δὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπή[νεγκεν] πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρ[ήσας] ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλ[όμενον] τόπον τῆς δόξης. διὰ ζῆλον [καὶ ὁ] Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑ[πεῖχ]εν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυ[γα]δευθεὶς, λιθασθείς. κήρυξ γ[ενό]μενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν [τῇ]δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός. τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλὰς αἰκίας καὶ βασάνους διὰ ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν.*

Hier könnte man nun schon die Frage aufwerfen, ob

überhaupt des Petrus in dieser Stelle gedacht werde. Die einzige Handschrift des Clemensbriefs hat am Schluss unseres zweiten und am Anfang des dritten Satzes eine Lücke, die für sechs Buchstaben Raum lässt. Zu ihrer Ausfüllung könnte man statt ὁ Πέτρος auch Ἰάκωβος vermuthen. Zu den στύλοι gehörte dieser ja gleichfalls, zu den δικαιότατοι στύλοι ohnedem, denn δίκαιος ist sein stehender Beiname, und zu den Aposteln könnte er, wenn er es auch strenggenommen nicht war, von dem Verfasser des Clemensbriefs ebensogut gerechnet worden sein, wie von dem der Apostelgeschichte (14, 4. 14) Barnabas. Scheint ihn doch schon Paulus Gal. 1, 19 zu denselben zu rechnen; und wenn Apg. 15, 2. 4. 6. 22 f. 16, 4 aus Anlass der Verhandlung, in der Jakobus eine so entscheidende Rolle spielt, immer nur von den Aposteln und Presbytern gesprochen wird, liegt es näher ihn zu jenen, als zu diesen, zu zählen. Wäre aber an unserer Stelle statt Petrus Jakobus zu setzen, so würde dieselbe nicht allein für den Aufenthalt des Petrus in Rom nicht zeugen, sondern sie würde denselben stillschweigend ausschliessen. Denn das liegt am Tage: wenn Petrus ebenso, wie Paulus, um seines Glaubens willen in Rom hingerichtet worden ist, kann auch nur er, und kein anderer, in dem Schreiben der römischen Gemeinde neben jenem als Blutzeuge genannt sein; falls er daher hier nicht als solcher genannt wäre, müssten wir unbedingt schliessen, er sei es auch nicht gewesen. Aber viel wahrscheinlicher ist es mir allerdings gleichfalls, dass wir bei dem Apostel, von dessen Namen die Handschrift nur die Schlusssilbe erhalten hat, an Petrus zu denken haben, welcher als der ἀπόστολος τῆς περιτομῆς dem ἀπόστολος τῆς ἀκροβυστίας (Gal. 2, 7) am passendsten gegenübergestellt wird; und blos darauf wollte ich hinweisen, dass diese Annahme nur dann über jeden Zweifel erhaben wäre, wenn sich entweder der römische Märtyrertod des Petrus unabhängig von unserem Brief sicherstellen liesse, oder wenn über die richtige Lesart an unserer Stelle noch ein weiteres Zeugniss aufgefunden würde.

Handelt aber unsere Stelle auch von Petrus, so fragt es

sich doch, was sie über ihn aussagt. Sie finden in derselben seinen Märtyrertod in Rom. Mir, ich gestehe es, geht aus ihren Worten schon das nicht mit Sicherheit hervor, dass er überhaupt als Märtyrer starb, noch viel weniger aber, dass er in Rom starb. Das *μαρτυρήσας* beweist hiefür nicht viel, und auch die Worte: *ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης* lassen eine verschiedene Auffassung zu. Sie können allerdings ausdrücken wollen, dass Petrus den Märtyrertod erlitten habe; wenn nämlich zu erklären ist: „und so, nach einem so mühevollen Leben, ist er schliesslich durch den Märtyrertod zur Herrlichkeit eingegangen". Aber sie können auch übersetzt werden: „und nachdem er in dieser Weise (durch seine vielfachen *πόνοι*) Zeugniss abgelegt hatte, ist er zur Herrlichkeit eingegangen"; und es scheint mir kein entscheidender Einwurf gegen diese Erklärung, dass im vorhergehenden von den *στύλοι* gesagt ist: *ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἦλθον* (wie die Lücke ja doch wohl am besten ausgefüllt wird). Dieser Ausdruck erlaubt an sich selbst nicht blos an solche Leiden zu denken, welche zum Tode, sondern auch an solche, die an den Rand des Todes geführt haben. Gesetzt nun, auf Paulus lasse er sich in jenem, auf Petrus in diesem Sinn anwenden, warum sollte er nicht zusammenfassend von beiden gebraucht sein können? Oder wenn mit dem *ἕως θανάτου ἔρχεσθαι* die wirkliche Tödtung bezeichnet werden soll: warum sollte nicht von zwei Personen, welche beide verfolgt, und die eine von ihnen auch getödtet wurde, zusammenfassend gesagt werden können: „sie sind verfolgt, ja sogar getödtet worden"?

Doch es sei, unsere Stelle spreche von einem Märtyrertod des Petrus: woraus soll hervorgehen, dass dieser von dem Verfasser nach Rom verlegt wird? Davon scheint mir in derselben nicht die geringste Andeutung zu liegen. Sie berührt erst das Martyrium des Petrus, dann das des Paulus; aber daraus folgt doch nicht, dass beide an dem gleichen Orte zu Märtyrern geworden sind. Sie fügt bei, es sei zu ihnen eine Menge von Auserwählten versammelt worden (*συνηθροίσθη*),

οἵτινες ... ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν. Aber so unbedingt auch anzunehmen ist, dass der römische Verfasser des Schreibens hiebei in erster Reihe an die Opfer der neronischen Christenverfolgung gedacht hat, so sind wir doch nicht genöthigt, uns auf sie zu beschränken, denn das ἐν ἡμῖν lässt sich recht wohl nach Analogie von τῆς γενεᾶς ἡμῶν am Anfang des Kapitels als Bezeichnung der Zeit fassen: in unserer Zeit; oder auch, was mir noch besser gefällt, allgemeiner: unter uns Christen. Ja diese Auffassung ist der andern, wie mir scheint, desshalb vorzuziehen, weil für den Verfasser kein Grund vorlag, sich auf die römischen Märtyrer zu beschränken, welche zwar weit die Mehrzahl, aber doch (wie Offb. Joh. 2, 13. Apg. 6 f. 12, 1 und der Tod Jakobus des Gerechten zeigt) nicht die einzigen waren. Wollte man sich indessen diese Beschränkung auch gefallen lassen, so könnte man sie doch für die Bestimmung des Ortes nicht benützen, wo Petrus getödtet wurde. „Zu Petrus und Paulus ist noch eine Masse anderer Blutzeugen versammelt worden;“ darin liegt, so weit ich sehe, schlechterdings keine Hindeutung darauf, dass Petrus und Paulus an dem gleichen Orte, und dass sie an demselben Orte hingerichtet worden seien, wie die andern. Denn das συνηθροίσθη wird ja doch wohl bedeuten, sie seien in den τόπος τῆς δόξης zu ihnen versammelt worden; woher sie kamen, liegt nicht darin. Wollte man daher auch bei den Märtyrern, deren am Schluss unserer Stelle Erwähnung geschieht, nur an die römischen Märtyrer denken, wozu man doch, wie ich glaube, keinen Grund hat, so könnte man daraus noch immer nicht schliessen, dass Petrus ebenfalls in Rom das Ziel seines Lebens gefunden habe.

Vergleicht man vielmehr die Art, wie hier über Petrus gesprochen wird, mit den unmittelbar darauffolgenden Aeusserungen über Paulus, so ergiebt sich mit aller Bestimmtheit, dass dem Verfasser des Schreibens von einem römischen Martyrium des Petrus nichts bekannt war. Ich meinerseits wenigstens kann nicht anders urtheilen, und so oft ich die Stelle schon durchgelesen habe, dieser Eindruck blieb immer

derselbe. Von Paulus heisst es, er sei an das τέρμα τῆς δύσεως gekommen, er habe die ganze Welt im wahren Glauben (der δικαιοσύνη) unterrichtet, er habe vor den Regierenden Zeugniss abgelegt, von Petrus nur ganz unbestimmt und farblos: er habe mehrfache Mühen erduldet und sei so als Glaubenszeuge zur Herrlichkeit eingegangen. Woher dieser Unterschied, wenn Petrus doch gleichfalls das τέρμα τῆς δύσεως erreicht, wenn er die apostolische Verkündigung gleichfalls in die ἀνατολή und die δύσις, durch den ὅλος κόσμος, von der Ostgrenze des orbis romanus bis in die Hauptstadt getragen, wenn er gleichfalls vor den Regierenden Zeugniss abgelegt hatte und zugleich mit Paulus hingerichtet worden war? Würde irgend ein Späterer, der von der kirchlichen Ueberlieferung ausgieng, so gesprochen haben, und findet sich bei einem solchen irgend etwas ähnliches? Ist es nicht gerade der gemeinsame Märtyrertod der beiden Apostel, auf den sie alle das grösste Gewicht legen? Diess scheint auch so naturgemäss, dass ich mir nicht denken kann, wesshalb es der Verfasser des Clemensbriefs anders gemacht haben sollte, wenn ihm von dem römischen Martyrium des Petrus etwas bekannt war. Denn auch der Wunsch, auf die mancherlei Leiden des Paulus näher einzugehen, erklärt nichts. Er hätte ja ganz gut sagen können: durch den ζῆλος habe Petrus manche Mühen erduldet, sei dem Paulus siebenmalige Gefangenschaft, Austreibung und Steinigung auferlegt, seien die beiden Apostel gemeinsam, nachdem sie mit der evangelischen Predigt bis an die Grenze des Westens vorgedrungen waren und vor den ἡγούμενοι Zeugniss abgelegt hatten, als Märtyrer ihres Glaubens hingerichtet worden. So wie er spricht, meine ich, konnte nur ein solcher sich ausdrücken, dem nichts darüber bekannt war, dass Petrus ebenfalls in den Westen gekommen und mit Paulus in Rom zum Märtyrer geworden sei: unsere Stelle ist in meinen Augen einer von den urkundlichsten Beweisen für die Grundlosigkeit der Erzählung von der Anwesenheit und dem Tode des Petrus in Rom.

Aber der einzige Beweis dafür ist sie allerdings nicht

Ich habe schon in der Deutschen Rundschau[1]) auf die Schwierigkeiten hingewiesen, in die wir uns verwickeln, sobald wir es versuchen, den allgemeinen Satz, dass Petrus nach Rom gekommen sei, durch eine bestimmtere geschichtliche Vorstellung über den Zeitpunkt zu ergänzen, in dem er hingekommen sein müsste; und ich darf wohl an das, was ich dort gesagt habe, hier in der Kürze erinnern. Wenn Petrus überhaupt nach Rom gekommen wäre, bemerkte ich, so müsste er entweder mit Paulus oder vor ihm oder nach ihm dahin gekommen sein; und ich suchte von jeder dieser Annahmen zu zeigen, dass sie sich mit den beglaubigtsten Nachrichten und den ältesten Zeugnissen nicht vereinigen lasse. Für welchen von jenen drei Fällen Sie Sich entscheiden, habe ich aus Ihren Darstellungen, welchen das obige Trilemma noch nicht in dieser Gestalt vorlag, nicht mit Bestimmtheit entnehmen können. Da Sie aber Petrus in der neronischen Christenverfolgung umkommen lassen und eine zweite Gefangenschaft des Paulus mit guten Gründen bestreiten, da Sie andererseits die Behauptung, Petrus sei schon unter Claudius nach Rom gekommen, entschieden verwerfen, da Sie endlich wohl auch darüber mit mir einverstanden sein werden, dass der Römerbrief für die Zeit seiner Abfassung, und die Erzählung der Apostelgeschichte von der Ankunft des Paulus in Rom für diesen Zeitpunkt die Anwesenheit des Petrus in dieser Stadt ausschliesst, so werden Sie nur annehmen können, Petrus sei während der römischen Gefangenschaft des Paulus mit ihm dort zusammengetroffen. Aber damit wäre für's erste der Boden der Ueberlieferung entschieden verlassen. Unter allen unseren Zeugen, so weit sie diese Frage überhaupt berühren, ist nicht Einer, welcher die Ankunft des Petrus in Rom später setzte, als die des Paulus; sondern sie sagen entweder, jener sei lange vor diesem, schon unter Claudius, dorthin gekommen; oder sie lassen beide zusammen nach Rom reisen, wie diess die Meinung des korin-

1) In dem Artikel: „Die Sage von Petrus als römischem Bischof“. H. 11. Aug. 1875. S. 215 ff.

thischen Dionysius b. Eus. K. G. II, 25, 8 zu sein scheint; oder sie geben unbestimmter an, als Paulus in dieser Stadt anlangte, sei Petrus bereits mit der Bekämpfung des Zauberers Simon beschäftigt gewesen. Und diese Zeitbestimmung ist auch nichts so nebensächliches, dass man sie ohne Schaden für den übrigen Inhalt der Ueberlieferung ändern könnte; sondern sie hängt unverkennbar damit zusammen, dass Petrus nach der ursprünglichen Fassung der letztern in der Verfolgung des Magiers nach Rom geführt wurde, wo Paulus (abgesehen von der ebjonitischen Sage, die ihn selbst zum Simon macht) nicht schon vor jenem sein durfte, da ja sonst er den Kampf mit Simon zuerst und als Hauptperson hätte aufnehmen müssen. Wo sollen wir da das Recht hernehmen, wenn die Anwesenheit des Petrus in Rom, welche die Ueberlieferung behauptet, sich geschichtlich nicht halten lässt, an ihre Stelle eine andere zu setzen, von der sie nichts weiss?

Weiter kämen wir aber, selbst wenn wir uns diese Freiheit erlauben wollten, bei dem Versuche, das voraussetzliche spätere Zusammentreffen des Paulus mit Petrus in die Lebensgeschichte des ersteren einzufügen, unvermeidlich in ein Gedränge, aus dem sich ein annehmbarer Ausweg schwer finden liesse. Auffallend genug wäre es schon, dass die Apostelgeschichte jener Thatsache nicht erwähnt. Der Schluss dieser Schrift verliert allerdings das befremdende, was er beim ersten Blick für uns hat, wenn wir ihn in seiner Beziehung zu dem Zweck derselben betrachten. „Paulus kam nach Rom und wurde der Apostel der Römer; und da die Juden auch dort ihn nicht hören wollten, wandte er sich an die Heiden.“ Damit ist das Ziel erreicht, welchem die Apostelgeschichte von Anfang an zusteuerte; den Märtyrertod des Heidenapostels konnte sie unberührt lassen. Aber war diese Darstellung auch dann möglich, wenn es allgemein bekannt war, dass Petrus gleichzeitig mit Paulus in Rom gelehrt hatte? Konnte der Verfasser, wenn wir ihm auch die Absicht eines solchen Verfahrens zutrauen wollten, vernünftiger Weise den Versuch machen, diese Thatsache todtzuschweigen? Musste er nicht

den Einwurf erwarten, sein Apostel theile die Ehre des Römerapostels mit Petrus? Und wäre es da nicht ungleich zweckmässiger gewesen, der Wahrheit gemäss zu erzählen, dieser sei zwar gleichfalls nach Rom gekommen, aber erst nachdem Paulus längere Zeit dort gewirkt und eine selbständige, vom Judenthum unabhängige Christengemeinde begründet hatte?

Nehmen wir ferner die Briefe an die Philipper und an Philemon. Keiner von beiden kann, falls sie ächt sind, in einem Zeitpunkt verfasst sein, in welchem sich Petrus in der Nähe des Paulus befand. Denn in diesem Fall würden Philem. 23 f. Grüsse des Petrus wohl so wenig fehlen, als die seines Schülers Markus, und ebensowenig, sollte man meinen, im Philipperbrief neben der Klage, dass der Verfasser ausser Timotheus keinen ἰσόψυχος habe, dass es allen um ihre eigene Sache zu thun sei, nicht um die Sache Christi, neben den heftigen Ausfällen auf die κατατομή (2, 20 f. 3, 2), eine freundliche Erwähnung des palästinensischen Apostels, welcher nach der kirchlichen Ueberlieferung eben damals mit Paulus in gemeinsamer Wirksamkeit verbunden gewesen wäre. Nun verlegen Sie allerdings die Abfassung des Briefs an Philemon nach Cäsarea; mir scheint Rom als der Ort derselben vorausgesetzt werden zu müssen, da sich hier die gleichen Personen in der Umgebung des Apostels befinden, wie im Philipperbrief und in zwei pseudopaulinischen Briefen, welche in Rom verfasst sein wollen, dem an die Kolosser und dem zweiten an Timotheus: Timotheus (Philem. 1. Philipp. 1, 1. 2, 19), Epaphroditus (Philem. 23. Philipp. 2, 25. 4, 18. Kol. 1, 7. 4, 12), Markus (Philem. 24. Kol. 4, 10 vgl. 2 Tim. 4, 11), Aristarchus (Philem. 24. Kol. 4. 20 vgl. Apg. 20, 4. 27, 2), Demas und Lukas (Philem. 24. Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 10 vgl. Röm. 16, 21), und da auch Philem. 22 mit Philipp. 2, 24 übereinstimmt. Beschränken wir uns aber auch auf den Brief an die Philipper, so macht er es, falls er ächt ist, unwahrscheinlich, dass 'etrus zur Zeit seiner Abfassung in Rom war, seine Ankunft n dieser Stadt müsste daher jedenfalls in die späteste Zeit der Gefangenschaft des Paulus verlegt werden. Ist er andererseits

unächt (wie ich meinerseits fortwährend annehme), so scheint mir aus seinem Schweigen über Petrus mit Wahrscheinlichkeit hervorzugehen, dass seinem Verfasser von einem Zusammensein des Petrus und Paulus in Rom noch nichts bekannt war, oder dass er, wenn schon damals davon gesprochen wurde, in seinem Theile nicht daran geglaubt hat.

Bestimmter lässt sich diess aber von den Verfassern des Schreibens an die Kolosser und des zweiten Briefs an Timotheus behaupten. Wenn in diesen Schriften von einer ganzen Reihe von Personen, mit denen Paulus in Rom zusammengewesen sein soll, Grüsse bestellt werden, so begreift man nicht, was die Verfasser derselben abhielt, auch von Petrus einen solchen beizufügen, falls zu ihrer Zeit schon allgemein angenommen wurde, dieser Apostel sei gleichzeitig mit Paulus, während der Gefangenschaft des letztern, in Rom gewesen. Beide Briefe setzen ja die Verschmelzung der Juden- und Heidenchristen in der Einen Kirche voraus, und beide gehen recht geflissentlich, ähnlich wie das 16. Kapitel des Römerbriefs, darauf aus, den Heidenapostel auch mit Judenchristen und Genossen des Petrus in freundschaftlicher Verbindung zu zeigen. Im Kolosserbrief 4, 10 f. bestellt er Grüsse von Markus, dem Begleiter des Petrus, den er den Lesern zu wohlwollender Aufnahme empfiehlt, und von Jesus genannt Justus, indem er die περιτομή derselben ausdrücklich hervorhebt; im zweiten Timotheusbrief 4, 10. 19 giebt er Auftrag, den Markus zu ihm zu bringen, dessen Dienste er rühmt, und grüsst die Judenchristen Aquila und Priscilla. In der Tendenz der beiden Briefe lag daher sicher kein Grund, den Namen des Petrus unter den Grüssenden zu übergehen: er kann nur darin gelegen haben, dass ihren Verfassern von der Anwesenheit des Petrus in Rom nichts bekannt war, dass diese damals in der Tradition der römischen Kirche noch nicht zur allgemeinen Anerkennung gelangt war. Dann kann aber Petrus auch nicht nach Rom gekommen sein. Denn so möglich es ist, dass die spätere Sage ihm ohne geschichtlichen Grund einen Antheil an der Stiftung der römischen Gemeinde zuschrieb, so undenkbar

ist es, dass die Thatsache seiner römischen Wirksamkeit jemals hätte vergessen oder von irgend einer Seite bezweifelt werden können. Das Schweigen der Gefangenschaftsbriefe über Petrus wird daher immer, und gerade wenn man diese Briefe oder einen Theil derselben für unächt hält nur um so mehr, zu Gunsten der Ansicht, welche die Anwesenheit dieses Apostels in Rom bestreitet, erheblich in's Gewicht fallen.

Erlauben Sie mir zum Schluss dieser Erörterung die Gründe, aus denen sich diese Ansicht mir wie andern empfiehlt, in der Kürze zusammenzustellen.

Ich vermisse zunächst für die Anwesenheit des Petrus in Rom jedes direkte Zeugniss, welches über den ersten Brief Petri und über das Schreiben des Clemens an Jakobus vor den clementinischen Homilieen, welches somit über das vierte Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts hinaufreichte. Ich weiss auch indirekte Zeugnisse für dieselbe, die weiter hinaufführten, nur in der Erzählung über den Magier Simon zu finden, auch diese jedoch nicht weiter rückwärts, als bis in's erste oder zweite Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts, zu verfolgen. Ich glaube aus dem Umstand, dass Petrus' Reise nach Rom von allen Schriftstellern ohne Ausnahme, die etwas über ihre Veranlassung mittheilen, mit der Bekämpfung des Magiers motivirt wird, schliessen zu müssen, es sei überhaupt ursprünglich nur in diesem Zusammenhang von ihr erzählt worden, sie sei daher ebenso ungeschichtlich, wie der ganze Mythus von Simon. Ich erblicke in der oben besprochenen Stelle des ersten Clemensbriefs einen positiven Beweis dafür, dass in Rom noch um's Ende des ersten Jahrhunderts von der Anwesenheit des Petrus daselbst nichts bekannt war, und in dem Schweigen der Briefe, welche Paulus in der Gefangenschaft geschrieben haben soll, über Petrus den Beweis, dass dieselbe bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts in paulinischen Kreisen theils gar nicht, theils nur spät und von Einzelnen (wie der Verfasser des ersten Briefs Petri) angenommen wurde. Es scheint mir endlich ein Zusammentreffen der beiden Apostel in Rom, wenn wir den Petrus mit Paulus oder vor Paulus

dorthin kommen lassen, durch die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte unbedingt ausgeschlossen zu werden; wollten wir es andererseits in die spätere Zeit der Gefangenschaft des Paulus verlegen, so würde sich einestheils auch diese Annahme angesichts der paulinischen oder pseudopaulinischen Briefe aus Rom schwer durchführen lassen, und anderntheils würden wir mit derselben den Boden der kirchlichen Ueberlieferung verlassen und ebendamit den einzigen Grund aufgeben, der uns überhaupt zu der Behauptung, dass Petrus in Rom gewesen sei, berechtigen könnte.

Ich bezweifle nicht, verehrter Herr College, dass es Ihnen an Antworten auf die Bedenken, die ich Ihnen vorgelegt habe, nicht fehlen wird. Aber ich weiss auch, dass der Widerspruch gegen die Ansicht, die ich hier vertrete, bei Ihnen nicht, wie bei so vielen, aus einem kirchlichen Partheiinteresse oder einer vorgefassten Meinung entspringt, dass unsere Differenz über die vorliegende Frage, bei den gleichen Grundsätzen und der gleichen Unabhängigkeit historischer Kritik, nur durch eine abweichende Beurtheilung der Daten hervorgerufen wird, bei deren Würdigung es dem einen von uns wie dem andern lediglich um die Ermittelung des geschichtlichen Thatbestandes zu thun ist; und gerade desshalb wende ich mich mit meinen Zweifeln und Einwürfen am liebsten an Sie selbst, weil ich gewiss bin, dass sie von Ihnen so aufgenommen werden, wie sie gemeint sind: als ein Mittel zur gemeinsamen Erforschung der Wahrheit, dass Sie auch in meinem Widerspruch gegen einzelne Ihrer Annahmen keine Beeinträchtigung der aufrichtigen Hochschätzung finden werden, mit welcher ich bin

Ihr hochachtungsvoll ergebener

E. Zeller.

III.

# Petrus in Rom,

## ein offenes Schreiben an Herrn Professor Dr. E. Zeller in Berlin

von

A. Hilgenfeld.

Durch Ihr öffentliches Schreiben über die Petrusfrage haben Sie, verehrter Herr College, mich zu dem aufrichtigsten Danke verpflichtet. Von allen Forschern unserer Zeit standen Sie ja dem grossen Meister Ferdinand Christian Baur in jeder Hinsicht am nächsten. Und wenn Sie seit dem bedeutenden Werke über die Apostelgeschichte (1854), der Geschichte der Philosophie mit so ausgezeichneten Erfolgen zugewandt, immer seltener auf das Gebiet der urchristlichen Geschichtsforschung zurückgekehrt sind, so ist es nur um so erfreulicher, Sie wieder einmal auf Ihrem alten Forschungsgebiete zu erblicken. Hier stehen Sie ja in dem besten Andenken und haben Ihr wohlverdientes Ansehen keineswegs verloren. Dass ich Ihre Einwendungen gegen meine Ergebnisse sorgfältig beachte, werden Sie von vorn herein voraussetzen. Dass ich von allen Ihren Gegengründen überzeugt werden sollte, erwarten Sie selbst nicht. Dass ich Ihr Schreiben auch öffentlich beantworte, werden Sie nicht übel deuten, weil durch sachliche Verhandlungen die Erkenntniss der Wahrheit, um welche es sich ja zwischen uns allein handeln kann, gefördert wird. Briefe dürfen auch nicht allzu lange unbeantwortet bleiben. Desshalb bitte ich Sie, es freundlichst verzeihen zu wollen, wenn ich mit meiner öffentlichen Antwort nicht, wie ich anfangs wollte, bis zum nächsten Vierteljahre warte.

Wir Beide sind nicht bloss in dem allgemeinen Grundsatze strenger historischer Kritik einig, sondern stimmen auch

im Besondern mehrfach überein. Dass Petrus der erste Bischof von Rom, gar ein Vierteljahrhundert hindurch, gewesen sei, halte ich nicht weniger für ungeschichtlich, als Sie. Ebenso treffen wir darin zusammen, dass der erste Petrusbrief unsers Neuen Testaments nicht von Petrus selbst, sondern erst von einem Spätern im zweiten Jahrhundert verfasst sein kann, aber schon eine Anwesenheit des Petrus in Rom, dem Babylon jener Zeit, voraussetzt. Einig sind wir auch darin, dass die Apostelgeschichte, um deren Erforschung Sie Sich grosse Verdienste erworben haben, etwas älter ist, als der erste Petrusbrief, und den Magier Simon bereits als Zerrbild des Paulus kennt, aber von demselben geflissentlich unterscheidet. Endlich erfreue ich mich auch darin Ihrer Zustimmung, dass der sogenannte erste Clemensbrief ein ächtes Schreiben der römischen Christengemeinde an die korinthische kurz vor dem Ende des ersten Jahrhunderts ist, und ich weiss diese Zustimmung um so höher zu schätzen, da meine Ansicht gerade hier, wie Sie wissen, vielfach bestritten worden ist. Bei dieser Schrift aber beginnt auch schon die Abweichung unserer beiderseitigen Ansichten. In dem ersten Clemensbriefe habe ich ein sehr altes Zeugniss für den Märtyrertod des Petrus in der neronischen Christenverfolgung zu Rom 64 u. Z. gefunden. Nach Ihrer Ansicht giebt dieser Brief einen der urkundlichsten Beweise für die Grundlosigkeit der Erzählung von der Anwesenheit und dem Tode des Petrus in Rom. Sie setzen die Apostelgeschichte etwas später an, als ich, nämlich erst in das dritte, frühestens zweite Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts, und finden wenigstens in dem Schlusse dieses Buchs ein Zeichen völliger Unbekanntschaft mit der Anwesenheit des Petrus in Rom. Sie setzen den ersten Petrusbrief nicht mit Schwegler (Nachapostol. Zeitalter II, S. 2 f.), Baur (Christenthum und chr. Kirche der drei ersten Jahrh., 2. Ausg. S. 124) und mir (Einleitung in das N. T. S. 633 f.) noch in die Zeit der trajanischen Christenverfolgung (seit 113), sondern erst um 140 an. Nach Ihnen, wie nach Baur, Schwegler und Lipsius ist „Petrus in Rom“ nicht in der Wirklichkeit, sondern bei den

Judenchristen zu Hause, welche ihn den Magier Simon, d. h. den Paulus, bis nach Rom verfolgen liessen. Und so fassen Sie Ihre Ansicht schliesslich dahin zusammen, dass für die Anwesenheit des Petrus in Rom jedes directe Zeugniss vor dem vierten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts fehle, dass auch indirecte Zeugnisse nur bis in das erste oder zweite Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts zurückführen, dass des Petrus Reise nach Rom ursprünglich nur im Zusammenhang mit dem Magier Simon erzählt ward, dass sie endlich durch die Paulusbriefe an Philemon, die Philipper, Kolosser und Ephesier unbedingt ausgeschlossen werde.

Mir kommt es nicht darauf an, die Ueberlieferung von Petrus in Rom so viel als möglich zu vertheidigen, wenigstens ein Stückchen von derselben noch zu retten, wohl aber darum, sie geschichtlich zu begreifen und den wahren Sachverhalt zu ermitteln.

Beginnen wir mit dem Schreiben der römischen Christengemeinde an die korinthische, oder kurz gesagt, mit dem ersten Briefe des Clemens von Rom. Lassen Sie mich die ganze Stelle c. 5. 6, auf welche es hier ankommt, noch vollständiger, als Sie es gethan haben, auch in Kleinigkeiten von Ihrer Herstellung wie von meiner eigenen Ausgabe (1866) abweichend, abschreiben: *Ἀλλ᾽ ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. διὰ ζῆλον καὶ φθόνο[ν οἱ κράτι]στοι καὶ δικαιότατοι στύλ[οι ἐδιώ]χθησαν καὶ ἕως θανάτο[υ ἔπαθον]. λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶ[ν ἡμῶν] τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλου[ς. ὁ Πέτρ]ος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕ[να οὐ]δὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπή[νεγκεν] πόνους καὶ οὕτω μαρτυρ[ήσας] ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλ[όμενον] τόπον τῆς δόξης. διὰ ζῆλον [καὶ ὁ] Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον [ὑπέδει]ξεν. ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυ[γα]δευθείς, λιθασθείς, κήρυξ γε[νό]μενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐ[ν τῇ]δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ*

μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός. τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις διὰ ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν. διὰ ζῆλος διωχθεῖσαι γυναῖκες Δαναΐδες καὶ Δίρκαι αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντη[σαν] καὶ ἔλαβον γέρας γενναῖον αἱ ἀσθενεῖς τῷ σώματι. Das, was mir aus dieser Stelle hervorzugehen schien, nämlich den Märtyrertod des Petrus in Rom, finden Sie geradezu ausgeschlossen. Vergleiche man die Art, wie hier über Petrus gesprochen wird, mit den unmittelbar darauf folgenden Aeusserungen über Paulus, so ergebe sich mit aller Bestimmtheit, dass dem Verfasser des Schreibens von einem römischen Martyrium des Petrus nichts bekannt war. Von Paulus heisse es, er sei an das τέρμα τῆς δύσεως gekommen, er habe die ganze Welt in der Gerechtigkeit unterrichtet, vor den Regierenden Zeugniss abgelegt, von Petrus nur ganz unbestimmt, er habe mehrfache Mühen erduldet und sei so als Glaubenszeuge zur Herrlichkeit eingegangen. Woher — fragen Sie — dieser Unterschied, wenn Petrus doch gleichfalls das τέρμα τῆς δύσεως erreicht, die apostolische Wanderung gleichfalls in die ἀνατολή und die δύσις, durch den ὅλος κόσμος, von der Ostgrenze des orbis romanus bis in die Hauptstadt getragen, wenn er gleichfalls vor den Regierenden Zeugniss abgelegt hatte und zugleich hingerichtet war? Da scheinen Sie mir für die Zusammenstellung des Petrus mit Paulus doch gar zu viel zu verlangen. War Petrus, der Apostel der Beschneidung (vgl. Gal. 2, 7—9), auch von Palästina und Nachbarländern aus zuletzt nach Rom gekommen, so hatte er doch keineswegs nach solchem Wettlaufe, wie Paulus, durch die Arena der Heidenwelt an der meta orientis den Kampfpreis erhalten. Das Zeugniss vor den Machthabern konnte von Petrus, welcher kein römischer Bürger war, nicht an den Kaiser appellirt, nicht vor dem kaiserlichen Tribunal einen mehrjährigen Process zu be-

stehen gehabt hatte, wie Paulus, gar nicht ausgesagt werden. Mit Petrus als einem gewöhnlichen Juden konnte man von römischer Seite kurzen Process machen. Es ist nicht zu übersehen, dass Clemens beide Apostel noch wohl auseinander hält, dem Petrus zwar den äussern Vortritt lässt, aber den innern Vorzug dem Heidenapostel Paulus giebt. Sie, Herr College, meinen freilich: so, wie hier, würde sich kein Späterer, welcher von der kirchlichen Ueberlieferung ausging, ausgesprochen haben. Auf den gemeinsamen Märtyrertod der beiden Apostel — sagen Sie — legen alle Späteren das grösste Gewicht. Um so besser — sage ich —, wenn Clemens in der Zusammenstellung den Unterschied der beiden Apostel noch festhält. Aber auch die spätere kirchliche Ueberlieferung stellt den Petrus und den Paulus nicht immer so einmüthig zusammen, wie Dionysius von Korinth (bei Euseb. KG. II, 25, 8), welcher Beide zusammen die Gemeinde in Korinth pflanzen, nach Italien reisen und zu derselben Zeit Märtyrer werden lässt. Der römische Presbyter Cajus zu Anfang des 3. Jahrhunderts fasst wohl (bei Euseb. KG. II, 25, 7) die beiden apostolischen Gründer seiner Kirche zusammen, aber unterscheidet doch den Vatican als den Todesort des Petrus, den Weg nach Ostia als den Richtplatz des Paulus. Und noch 306 hat Petrus von Alexandrien den Petrus und den Paulus als Märtyrer in Rom gar wohl auseinandergehalten, de poenitentia can. 9: *οὕτως ὁ πρόκριτος τῶν ἀποστόλων Πέτρος πολλάκις συλληφθεὶς καὶ ἀποκλεισθεὶς καὶ ἀτιμασθεὶς ὕστερον ἐν Ῥώμῃ ἐσταυρώθη. ὁμοίως καὶ ὁ περιβόητος Παῦλος πλεονάκις παραδοθεὶς καὶ ἕως θανάτου κινδυνεύσας πολλά τε ἀθλήσας καὶ καυχησάμενος ἐν πολλοῖς διωγμοῖς καὶ θλίψεσιν ἐν τῇ αὐτῇ πόλει καὶ αὐτὸς μαχαίρᾳ τὴν κεφαλὴν ἀπεκείρατο.* Noch Papst Damasus (366—384) hatte in seinem Decretum 2, 2 Solche zu rügen, welche den Paulus nicht an demselben Tage mit Petrus in Rom Märtyrer geworden sein liessen. Clemens spricht nun wirklich von einem Märtyrertode des Petrus. Denn wenn man auch mit Ihnen, wie ich selbst in meiner Ausgabe, nur *ἕως θανάτο[υ ἦλθον]* liest, so kann

man hier doch nicht bloss an Leiden, welche an den Rand des Todes führten, denken, weil bei Paulus und bei der zu Petrus und Paulus versammelten Menge von Auserwählten ohne Zweifel an wirkliche Tödtung zu denken ist. Das μαρτυρήσας muss bei Petrus wie bei Paulus ein Todeszeugniss bedeuten (vgl. auch Dionysius v. Kor. bei Euseb. KG. II, 25, 8 über Petrus und Paulus: ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν). Das „Ziehen in den gebührenden Ort der Herrlichkeit" bei Petrus muss gleichbedeutend sein mit dem „Scheiden aus der Welt und Ziehen an den heiligen Ort" bei Paulus, wie denn auch Polykarp an die Philipper c. 9 von Märtyrern schreibt: εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον. So darf man nach meiner Ueberzeugung nicht scheiden, dass wohl das ἐδιώχθησαν, aber nicht das ἕως θανάτου ἦλθον dem Petrus mit Paulus gemeinsam wäre. Sie nun, Herr College, wollen wohl allenfalls den Märtyrertod des Petrus, aber schlechterdings nicht Rom als seinen Ort zugeben. Sollte die Gleichmässigkeit, welche in der Zusammenstellung liegt, nicht zu dieser Spitze hintreiben? Dass Paulus in Rom Märtyrer geworden ist, bestreiten Sie nicht. Dass Clemens bei der Menge von Auserwählten, welche zu Petrus und Paulus versammelt ward, in erster Reihe an die Opfer der neronischen Christenverfolgung gedacht hat, geben Sie zu. Aber das ἐν ἡμῖν wollen Sie nicht, wie es doch auch **Lipsius** (de Clementis Rom. epi. ad Cor. priore p. 155) gethan hat, auf die Römer beziehen. Diese Worte meinen Sie nach Analogie von τῆς γενεᾶς ἡμῶν wohl von der Zeit fassen zu dürfen, oder noch besser: unter uns Christen, wozu ich Luc. 1, 1 vergleichen würde. Die römischen Märtyrer lassen Sie zwar weit die Mehrzahl, aber doch, wie Offbg. 2, 13. Apg. 6 f. 12, 1 und der Tod des Jakobus des Gerechten lehren, nicht die einzigen gewesen sein. Ich glaube, dass die Vergleichung von c. 55, wo die ὑποδείγματα ἐθνῶν auch Beispiele aus der römischen Geschichte (ἐν ἡμῖν) in sich schliessen, dann erst Beispiele (jüdischer) Weiber, wie Judit und Ester, folgen, uns zwingt, hier zu erklären: inter

nos Romanos. Auch für den Fall, dass man hier an römische Märtyrer allein denken müsste, wollen Sie die Nöthigung schlechterdings abweisen, dass dann auch Petrus in Rom das Ziel seines Lebens gefunden habe, ja das Gegentheil aus unsrer Stelle herauslesen. Allein wenn etwa ein Menschenalter nach dem 7jährigen Kriege ein Preusse die nachtheiligen Folgen der Sorglosigkeit im Kriege durch den Fall preussischer Feldherren anschaulich machen wollte und als solche nannte den Prinzen Franz von Braunschweig, den Feldmarschall Keith, bekanntlich bei Hochkirch gefallen, mit welchen so viele von den „Unsrigen" das Leben verloren; so konnte doch niemand auf einen andern Gedanken kommen, als dass auch Prinz Franz, wie es wirklich geschehen, bei Hochkirch gefallen ist. Clemens sagt es nicht geradezu, dass Petrus in Rom Märtyrer ward, während er diesen Ort bei Paulus durch das τέρμα τῆς δύσεως, wo er den Kampfpreis seines Heldenlaufs durch den orbis terrarum erhielt, bei den vielen Märtyrern durch ἐν ἡμῖν andeutet. Aber folgt daraus, dass ihm von einem römischen Martyrium des Petrus nichts bekannt war? So kann man doch nur schliessen, wenn es von vorn herein feststände, dass Petrus nicht in Rom Märtyrer geworden ist. Dass man kaum ein Menschenalter nach dem Tode des Petrus nicht gewusst haben sollte, wo der erste Apostel, zumal durch den Kreuzestod (vgl. Joh. 21, 18. 19), geendet hatte, ist mir schon an sich unwahrscheinlich. Und ist er wirklich in Rom Märtyrer geworden, so war diese Thatsache um so mehr unter den Christen allbekannt, so dass Clemens den Ort gar nicht zu nennen brauchte. Ich kann die Stelle nun einmal nicht anders verstehen, als so, dass der Märtyrertod des Petrus und des Paulus in der neronischen Christenverfolgung, als Clemens schrieb, noch in frischer Erinnerung war, als bekannt nicht genauer bestimmt zu werden brauchte. Eine Nöthigung, dass Clemens in diesem Falle sagen musste: durch den ζῆλος habe Petrus manche Leiden erduldet, sei dem Paulus siebenmalige Gefangenschaft, Austreibung und Steinigung auferlegt, seien die beiden Apostel gemeinsam, nachdem sie mit der evangelischen

Predigt bis an die Grenze des Westens vorgedrungen waren, als Märtyrer ihres Glaubens hingerichtet worden, — will mir gar nicht einleuchten. Hält doch noch Petrus von Alexandrien den Märtyrertod des Petrus und des Paulus in seiner Zusammenstellung auseinander. Um so mehr Clemens, welcher dem Ereignisse noch so nahe stand und wohl wusste, dass der Beschneidungsapostel Petrus nicht, wie der Heidenapostel Paulus, durch den orbis terrarum hindurchgegangen, auch nicht als römischer Bürger in und nach einem langjährigen Processe vor den höchsten Machthabern Zeugniss abgelegt hatte.

Dem Verfasser der Apostelgeschichte schreiben Sie selbst Bekanntschaft mit „Petrus in Rom", wenigstens nach judenchristlicher Sage, zu. Da er (8, 9 f.) den Simon schon als einen Magier kennt, der sich als „die grosse Kraft Gottes" verehren lässt, und von Petrus die apostolischen Vorrechte zu erkaufen den vergeblichen Versuch macht, so vermuthen Sie, dass ihm auch der weitere Verlauf der Erzählung von Simon und das Ende derselben, der entscheidende Kampf des Zauberers mit dem Apostel in der Welthauptstadt, nicht unbekannt gewesen sei. Die Apostelgeschichte führt uns allerdings den Simon nur in Samarien vor, über sein Auftreten in Rom schweigt sie. Aber dieses Schweigen wollen Sie aus der Kunde des Verfassers davon erklären, dass in der Person des Magiers Paulus als ein falscher Apostel dargestellt werden solle, und dass es dabei vor allem auf die römische Gemeinde abgesehen sei. Weil die eigene Darstellung der Apostelgeschichte darin gipfele, uns in Paulus den Apostel der Römer zu zeigen, so musste — sagen Sie — der Magier, welcher als falscher Apostel nach Rom gekommen sein sollte, um dort von Petrus als dem wirklichen apostolischen Begründer der römischen Gemeinde gestürzt zu werden, eine solche Stellung erhalten, dass jeder Verwechslung desselben mit Paulus vorgebeugt war. Ich sehe freilich nicht ein, wesshalb, um solcher Verwechslung vorzubeugen, das Auftreten Simons in Rom neben der römischen Gefangenschaft des Paulus gestrichen werden musste. In der That streichen Sie, verehrter Herr College, hier selbst

zu guterletzt demselben Verfasser der Apostelgeschichte, welchen Sie den antisimonischen Petrus in Rom wohl gekannt haben lassen, den asimonischen Petrus, welchen Sie in Rom nicht zu Hause sein lassen wollen. Der Schluss dieser Schrift — so führen Sie ja weiterhin aus —, welche gerade vor dem Märtyrertode des Paulus aufhört, verliere wohl das Befremdende, was er beim ersten Blicke für uns hat, wenn wir ihn in seiner Beziehung zu dem Zwecke derselben betrachten. Auch in der Welthauptstadt wollten die Juden den Paulus nicht hören, so dass er sich an die Heiden wandte. Damit finden auch Sie das Ziel erreicht, welchem die Apostelgeschichte von Anfang an zusteuerte; den Märtyrertod des Paulus habe sie unberührt lassen können. Aber Sie zweifeln, ob diese Darstellung auch dann möglich gewesen wäre, wenn es allgemein bekannt war, dass Petrus gleichzeitig mit Paulus in Rom gelehrt hatte. Diese Thatsache todtzuschweigen — behaupten Sie — hätte der Verfasser nicht versuchen können. Dann hätte er ja den Einwurf erwarten müssen, sein Apostel theile die Ehre des Römerapostels mit Petrus. Ungleich zweckmässiger wäre es dann nach Ihrer Ansicht gewesen, wenn der Verfasser der Wahrheit gemäss erzählt hätte. Petrus sei zwar gleichfalls nach Rom gekommen, aber erst nachdem Paulus längere Zeit dort gewirkt und eine selbständige, vom Judenthum unabhängige Christengemeinde begründet hatte. Da möchte ich denn doch bemerken, dass der Verfasser der Apostelgeschichte, welcher (28, 15), allerdings wohl nach den *πράξεις Παύλου* des Lucas und nicht im besten Einklange mit seiner eigenen Darstellung (28, 22), christliche Brüder aus Rom dem Paulus schon entgegenkommen lässt, die Ehre des Römerapostels dem Paulus wenigstens als Begründer der römischen Christengemeinde nicht allzu eifersüchtig wahrt. Den judenchristlichen „Petrus in Rom“ konnte der Verfasser der Apostelgeschichte nach Ihrer Ansicht noch todtschweigen wollen. Und doch lassen Sie selbst kaum zwei Jahrzehnte später aus der judenchristlichen Simon-Petrus-Sage die weitverbreitete kirchliche Ueberlieferung von Petrus und Marcus in Rom entstanden sein. Ich

meinerseits urtheile, dass der Verfasser der Apostelgeschichte den Märtyrertod des Petrus in Rom, auch wenn er ihm als geschichtlich bekannt war, ebenso gut weglassen konnte, wie den Märtyrertod des Paulus daselbst. Mit der eigentlichen Absicht seines Buches, mit der Rechtfertigung der gesetzesfreien Heidenkirche durch die Unempfänglichkeit der Juden, welche sich noch in der Welthauptstadt gezeigt hatte, ist der Verfasser zum Abschluss gekommen. Hier konnte er schliessen, aber er musste es nicht. Wesshalb fügte er nicht noch das Leiden des Petrus und die Reise des Paulus von der Welthauptstadt nach Spanien (vgl. Röm. 15, 24. 28) hinzu? Diese Frage enthält schon das Muratorianum Z. 35 f. nebst der Antwort: weil hier die Augenzeugenschaft des Lucas aufgehört habe. Unsereiner wird anders fragen und antworten. Wesshalb hat der Verfasser der Apostelgeschichte es sich versagt, den Märtyrertod des Paulus in Rom (vgl. Luc. 21, 13) hinzuzufügen? Ich antworte: aus Rücksicht auf die römische Staatsgewalt, welche den Paulus hingerichtet hatte. Darin meine ich mich Ihrer Zustimmung zu erfreuen, dass ich den Verfasser der Apostelgeschichte auf ein möglichst gutes Verhältniss zwischen der römischen Staatsgewalt und dem Christenthum ausgehen lasse. Nur darin stimmen Sie mir nicht bei, dass ich in dieser Hinsicht noch die Zeit vor der Kriegserklärung des römischen Staats gegen das Christenthum durch die Verfügung Trajan's wahrnehme, eine Zeit, in welcher man noch daran denken konnte, das Christenthum mit dem Schilde des Judenthums als einer religio licita zu decken (vgl. meine Einl. in d. N. T. S. 610). Wenn es sich wirklich so verhält, so musste der Verfasser der Apostelgeschichte sich wohl scheuen, die Hinrichtung des Paulus durch die römische Staatsgewalt, eben desshalb auch den Märtyrertod des Petrus und so vieler andrer Christen in der neronischen Christenverfolgung zu berühren. Die judenchristliche Johannes-Apokalypse lehrt uns, welchen Hass gegen die römische Staatsgewalt das Blutbad in Babylon-Rom erregt hatte (6, 9. 11. 16, 6. 17, 6. 18, 24. 19, 2). Der paulinische Verfasser der Apostel-

geschichte lässt nur die Juden Christenblut vergossen haben (7, 54 f. 12, 1 f.) und scheut sich höchst bezeichnend, die erste Christenverfolgung eines römischen Staatsoberhaupts zu erzählen. Da Sie nun selbst die Bekanntschaft des Verfassers der Apostelgeschichte mit der judenchristlichen Sage von Petrus in Rom vermuthen, glaube ich, meinerseits um so mehr berechtigt zu sein, ihn mit der Hinrichtung des Petrus in der neronischen Christenverfolgung ebenso wenig unbekannt sein zu lassen, wie mit der des Paulus.

Dass Petrus zur Zeit einer Christenverfolgung in Rom gewesen ist, finden auch Sie vorausgesetzt in dem ersten Petrusbriefe. Aber Sie wollen diesen „Petrus“ als Zeugen für „Petrus in Rom“ nicht schon der letzten Zeit Trajan's, sondern erst der ersten Zeit Antonin's des Frommen angehören lassen. Allein, wenn das gesetzliche Verfahren des römischen Staats gegen die Christen zur Zeit der Abfassung dieses Briefs schon fast ein Menschenalter hindurch (113—140) bestanden hätte, so kann ich es nicht begreifen, dass 1 Petr. 4, 12 die Leser noch ermahnt, durch die Versuchung der Verfolgung nicht befremdet zu werden (*μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν γενομένῃ, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος*). Auf solche Verfolgung waren die Leser noch gar nicht gefasst. Es war jetzt in weitern Kreisen so, wie die römische Christengemeinde nach längerer Ruhe seit Nero durch die Christenverfolgung Domitian's überrascht ward (vgl. Clem. Rom. epi. I, 1 *διὰ τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις*). Dann hatte die Christenheit unter Nerva und in den ersten 14 Herrschaftsjahren Trajan's ziemliche Ruhe gehabt und musste durch die allgemeine Christenverfolgung, welche 113 mit der Verfügung Trajan's begann, befremdet werden. Davon, dass diese Verfolgung in Gesetzeskraft so lange bestehen sollte, hat auch der Petrus dieses Briefs noch keine Ahnung, da er sie für bald vorübergehend hält (1, 6. 5, 10). Konnte er noch um 140 diese Meinung haben? Sie, verehrter Herr College, lassen den ersten Petrusbrief nicht bloss, worin ich Ihnen beistimme, schon von

der Apostelgeschichte, sondern auch schon von dem nachpaulinischen Briefe an die Ephesier abhängig sein, wissen aber recht gut, dass auch das umgekehrte Verhältniss mit Gründen behauptet wird. Sie verschweigen es auch nicht, dass Eusebius (KG. III, 39, 17), schon von Papias sagt: κέχρηται δ' αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως. Aber Sie bemerken sofort, dass Papias auch erst nach 140 geschrieben haben könne. Viel später wird Papias jedoch auf keinen Fall geschrieben haben. Er war ja (auch wenn ich von seinem Verhältniss zu dem Apostel Johannes hier absehe) ein ἑταῖρος, ein Freund und ungefährer Altersgenosse des 69 geborenen, 156 gestorbenen Polykarp von Smyrna, welcher 140 schon über 70 Jahre alt war, und ist nach dem Chronicon paschale p. 481 gleichzeitig mit demselben, wenn auch erst 163, Märtyrer geworden. Die Angabe des Eusebius, dass Papias auch aus dem ersten Petrusbriefe Zeugnisse angewandt hat, wollen Sie ferner zwar nicht positiv für unrichtig, aber doch für unzuverlässig erklären. Die Aussage des Eusebius beziehen Sie nicht auf eine Thatsache, welche er wahrgenommen, sondern auf einen Zusammenhang, welchen er erschlossen habe. Eusebius setze uns auch nicht durch nähere Mittheilungen der betreffenden Stellen in den Stand, uns ein eigenes Urtheil zu bilden, und er habe mitunter nachweislich geirrt. Aber sehen wir uns die Stellen, wo er geirrt haben soll, näher an! KG. II, 22, 3 findet er es augenscheinlich (σαφῶς), dass Paulus 2 Tim. 4, 16. 17 seine Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft voraussetze, woran allerdings in Wirklichkeit nicht zu denken ist. Aber Eusebius führt hier, wo er unsicher ist, weil die Apostelgeschichte solche Befreiung nicht erzählt, wo er bloss eine Sage mittheilt (§. 2 λόγος ἔχει), auch die Quellen an, auf welche er sein Urtheil stützt, und um sein Urtheil zu begründen, erörtert er noch weiter 2 Tim. 4, 18. 6. Ferner sagt Eusebius KG. IV, 13, 8 über den Inhalt der Verfügung Antonin's des Frommen an den Landtag von Asien: τούτοις οὕτω χωρήσασιν ἐπιμαρτυρῶν Μελίτων τῆς ἐν Σάρδεσιν

ἐκκλησίας ἐπίσκοπος, κατ' αὐτὸ γνωριζόμενος τοῦ χρόνου, δῆλός ἐστιν ἐκ τῶν εἰρημένων αὐτῷ ἐν ᾗ πεποίηται πρὸς αὐτοκράτορα Οὐῆρον ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς δόγματος ἀπολογίᾳ. Da finden Sie nun die bestimmte Aussage, Melito von Sardes bestätige in seiner Apologie den Erlass des Antoninus Pius an das κοινὸν τῆς Ἀσίας, während doch in der hergehörigen Stelle dieser Apologie, die er selbst IV, 26, 10 mittheilt, weder jenes untergeschobenen Erlasses noch der den Anklägern der Christen darin angedrohten Strafe, sondern nur solcher Schreiben Antonin's erwähnt wird, die er an verschiedene griechische Städte und auch an alle Griechen περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν erlassen habe. Ich kann hier nicht mehr finden, als dass diesen, den Christen günstigeren Fortgang der Dinge unter Antoninus Pius auch Melito von Sardes in seiner Apologie an M. Aurelius bezeugt, was nicht unrichtig ist. Melito, dessen Worte Eusebius uns nicht vorenthält, schreibt ja dem letztgenannten Kaiser: ὁ δὲ πατήρ σου, καὶ σοῦ τὰ σύμπαντα διοικοῦντος αὐτῷ, ταῖς πόλεσι περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν ἔγραψεν, ἐν οἷς καὶ πρὸς Λαρισσαίους καὶ πρὸς Θεσσαλονικεῖς καὶ Ἀθηναίους καὶ πρὸς πάντας Ἕλληνας. Einen Irrthum des Eusebius kann ich hier nicht zugeben. Wohl aber ist es ein Irrthum, wenn Eusebius KG. II, 17 in Philo's Schrift περὶ βίου θεωρητικοῦ die Therapeuten als die ersten Christen in Aegypten geschildert findet. Allein Eusebius unterlässt es auch hier nicht, sein Urtheil durch ausführliche Mittheilungen aus Philo's Schrift, wenn auch vergeblich, zu begründen. In der Angabe, dass Papias aus dem 1. Petrusbriefe Zeugnisse entnommen hat, ist Eusebius so sicher, dass er die betreffenden Stellen gar nicht mittheilt. Ich gebe es Ihnen als Möglichkeit zu, dass er den 1. Petrusbrief bei Papias nicht ausdrücklich genannt gefunden haben mag. Aber wir können ja das Verfahren des Eusebius noch weiter verfolgen, und seine Angaben über den Gebrauch NTlicher Schriften bei den alten christlichen Schriftstellern erweisen sich als recht genau. Von vorn herein hat er es sich vorgenommen, bei den einzelnen kirchlichen Schrift-

stellern anzugeben, welche Antilegomena sie gebraucht, und was sie über die Homologumena und Nicht-Homologumena gesagt haben (KG. III, 3, 3). So sagt Eusebius denn KG. III, 38, 1 über den ersten Clemensbrief ganz richtig, dass er aus dem Hebräerbriefe viele Gedanken darbietet, einige Stellen wörtlich angeführt hat (vgl. c. 9. 10. 12. 17. 36. 43. 51. 56. 58). Bei Papias theilt er KG. III, 39, 15—17 zuerst die Zeugnisse über die beiden Evangelienschriften des Marcus und des Matthäus, dann den Gebrauch von Zeugnissen aus 1. Johannis und 1. Petri mit, welcher ausdrücklicher gewesen sein muss, als die schliesslich erwähnte blosse Berührung mit dem Hebräerevangelium (*ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν —, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει*). Auf den 1. Petrusbrief hat Eusebius auch bei dem Briefe Polykarp's an die Philipper sein Augenmerk gerichtet. Es ist ganz genau, was er KG. IV, 14, 9 bemerkt: *ὁ γέ τοι Πολύκαρπος ἐν τῇ δηλωθείσῃ πρὸς Φιλιππησίους αὐτοῦ γραφῇ φερομένῃ εἰς δεῦρο κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς*. Der 1. Petrusbrief wird wohl nirgends ausdrücklich, aber oft genug stillschweigend angeführt (Polycarpi epi. c. 1. 2. 5. 8. 10). Richtig bemerkt Eusebius KG. V, 8, 7 über Irenäus: *μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου πρώτης ἐπιστολῆς, μαρτύρια ἐξ αὐτῆς πλεῖστα εἰσφέρων* (dreimal ausdrücklich angeführt adv. haer. III, 16, 5. 8), *ὁμοίως δὲ καὶ τῆς Πέτρου προτέρας* (zweimal ausdrücklich angeführt adv. haer. IV, 9, 2. 16, 5). Auch die übrigen Angaben des Eusebius über die von Irenäus gebrauchten Schriften bestätigen sich. Eusebius (§. 9) hat sich bei Irenäus weder die Anführungen aus dem Märtyrer Justinus (adv. haer. IV, 6, 2. V, 26, 2) noch aus dem nicht einmal namentlich genannten Ignatius (ad Rom. 4, vgl. Irenäus adv. haer. V, 28, 4, Euseb. KG. III, 36, 12) entgehen lassen. Vollkommen bewährt sich uns Eusebius auch KG. VI, 13, 6, wo er über die *Στρωματεῖς* des Clemens v. Alex. bemerkt: *κέχρηται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν ἀντιλεγομένων μαρτυρίαις, τῆς τε λεγομένης Σολομῶντος Σοφίας* (vgl. Strom. I, 4, 27 p. 331. 10, 47 p.

344. II, 2, 5 p. 430. 5, 24 p. 441 sq. VI, 15, 120 p. 800 u. ö.) *καὶ τῆς Ἰησοῦ τοῦ Σιράχ* (vgl. Strom. I, 4, 27 p. 331. II, 2, 8 p. 432 sq. V, 10, 63 p. 683 u. ö.) *καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς τῆς τε Βαρνάβα* (vgl. mein Nov. Test. extra can. rec. II, p. X) *καὶ Κλήμεντος* (vgl. mein N. T. e. c. r. II, p. XXII) *καὶ Ἰούδα* (Strom. III, 2, 11 p. 515). Eusebius hat also auf die Bezeugung der NTlichen Schriften durch die alten christlichen Schriftsteller sein besondres Augenmerk gerichtet und ist dabei sorgfältig und genau verfahren. Wollen wir in dieser Hinsicht seine Glaubwürdigkeit ohne zwingende Gründe anfechten, so begeben wir uns am Ende des Rechts, diejenigen abzuweisen, welche ihn schon bei Papias und Gott weiss wo das Johannesevangelium übersehen haben lassen. Auch das möchte ich nicht behaupten, dass Eusebius bei Papias wohl bloss solche Berührungen mit 1. Petri gefunden haben werde, welche in Wirklichkeit auf ältere, in diesem Briefe benutzte Schriften zurückgehen. Solche ältere Schriften könnten doch nur die Briefe des Paulus und des Jakobus sein, mit welchen Eusebius wohl bekannt war. Dass aber nicht Papias den Petrus, sondern Petrus den Papias benutzt habe, werden Wenige glauben. Mit derjenigen Gewissheit, welche auf diesem Gebiete überhaupt möglich ist, dürfen wir behaupten, dass Papias um 140 den 1. Petrusbrief benutzt hat.

Papias von Hierapolis bezeugt uns aber nicht bloss durch Vermittlung des 1. Petrusbriefs die Anwesenheit des Petrus in Rom. Bei Eusebius KG. III, 39, 15 lässt er den Marcus als Hermeneuten des Petrus aus den Lehrvorträgen dieses Apostels den Stoff für sein Evangelium genommen haben. Dass diese Lehrvorträge zu Rom gehalten wurden, und Marcus zu Rom sein Evangelium schrieb, sagt Papias nicht ausdrücklich. Sie, Herr College, meinen nun, man habe kein Recht, diese Oertlichkeit aus der spätern Ueberlieferung auf Papias zu übertragen. Es sei ja wohl auch möglich, dass erst in der Folge, nachdem die Sage von der römischen Wirksamkeit des Petrus allgemeine Anerkennung gefunden hatte, die

Abfassung des Marcusevangelium dorthin verlegt wurde, während die Ueberlieferung, welcher Papias folgt, den Ort derselben noch gar nicht genannt oder auch anders bestimmt hatte. Allein Sie weisen selbst darauf hin, dass Eusebius KG. II, 15, 2 in dieser Hinsicht den Papias mit Clemens v. Alex. (Hypotyposen B. VI, mitgetheilt bei Euseb. KG. VI, 14, 6), welcher Rom angiebt, ganz übereinstimmend fand. Und *Baur* (Paulus, 2. Aufl. I, S. 248) hat sich nicht gesträubt, schon bei Papias Rom als den Ort der Lehrvorträge des Petrus und der Aufzeichnung des Marcus anzuerkennen. Ist es wahrscheinlich, dass die Ueberlieferung von Petrus und Marcus anfangs gar keinen Ort oder einen andern angegeben, dass man erst später den Ort hinzugefügt oder geändert habe? Dass Papias bereits den Petrus in Rom gekannt hat, möchte ich um so weniger bezweifeln, da er schon den 1. Petrusbrief benutzt hat.

Dass schon im Anfange des zweiten Jahrhunderts die Anwesenheit des Petrus in Rom geglaubt ward, leugnen auch Sie nicht. Aber Sie leiten diesen Glauben von der ungeschichtlichen Gestalt des Magiers Simon als einem Zerrbilde des Paulus her. Wie Sie es schon bei der Apostelgeschichte vermuthet haben, so wollen Sie es aus den *pseudoclementinischen Schriften* vollends erschliessen, dass die Sage bereits in ihrer ältesten Gestalt die römischen Kämpfe des Petrus mit Simon enthalten habe. Sie können es jedoch selbst nicht verkennen, dass in dem alten Briefe des Petrus an Jakobus und in den Recognitionen I, 70 f. Paulus noch bloss als „der feindselige Mensch“ (vgl. Gal. 4, 16) bezeichnet wird. Sie vermuthen nur, dass schon in den alten petrinischen Kerygmen, welchen der Brief des Petrus an Jakobus nebst der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου* zur Einleitung diente, der ἐχθρὸς ἄνθρωπος schliesslich in der Gestalt des Magiers Simon eingeführt worden sei. Aber ist diese Ihre Vermuthung vereinbar mit der Inhaltsangabe der petrinischen Kerygmen Recogn. III, 75? Da werden wir über die Verhandlungen der 12 Apostel vor dem Volke in dem Tempel (vgl. Recogn. I, 44 sq.),

bei welchen jener „feindselige Mensch“ auftritt, Simon (I, 70) eine augenfällige Einschaltung ist, geschichtlich nicht hinausgeführt. Diese Verhandlungen waren in dem 7 ten Buche der Kerygmen enthalten, das 8 te Buch handelte von den scheinbaren Widersprüchen der Worte des Herrn, das 9 te vertheidigte (gegen Paulus) das Gesetz, das 10 te und letzte erörterte die fleischliche Geburt, die geistliche durch die Taufe. Hier kommen wir noch nicht einmal in die Heidenwelt, geschweige nach Rom. Allerdings lassen die Recognitionen in ihrer gegenwärtigen Gestalt den Petrus gleich von vorn herein die Absicht haben, lehrend nach Rom zu ziehen (I, 13. 74, vgl. Hom. I, 16), wie denn auch der einleitende Brief des Clemens an Jakobus den Märtyrertod des Petrus in Rom voraussetzt. Aber veranlasst ist dieses Reiseziel doch erst durch die Flucht Simons von Cäsarea nach Rom (Recogn. III, 63. 64). Und in dem Folgenden verschwindet nicht bloss der samaritisch-gnostische Urketzer und Antichrist Simon, sondern auch das römische Reiseziel gänzlich. Die *Περίοδοι Πέτρου* — Sie werden mir diese Bezeichnung gestatten — Recogn. IV—VI wissen noch gar nichts von der Reise nach Rom, sondern kennen für Simon und Petrus noch kein andres Reiseziel, als über Tripolis nach Antiochien, wo der Auftritt zwischen Petrus und Paulus Gal. 2, 11 f. stattgefunden hat (Recogn. VI, 15. Hom. XI, 36). Hier erhalten wir noch eine viel einfachere Simonsgestalt als in Cäsarea, nämlich anstatt jenes samaritisch-gnostischen Urketzers und Antichristus vielmehr bloss den falschen Apostel der Heiden, in welchem ich die nächste Fortsetzung des „feindseligen Menschen“ der petrinischen Kerygmen erkenne. Hier erscheint er auch noch nicht als Antichrist, sondern wird noch bloss als Pseudochrist gezeichnet, da der Teufel festinat continuo emittere in hunc mundum pseudoprophetas et pseudoapostolos falsosque doctores, qui sub nomine quidem Christi loquerentur, daemonis autem facerent voluntatem (Recogn. IV, 34). Und dass dieser Abschnitt sehr alt ist, noch aus der Zeit vor der Sprengung der christlichen Urgemeinde in Jerusalem (135) herrührt, lehrt das Gebot

Recogn. IV, 35, dass die Heiden keinem Lehrer glauben sollen, nisi qui Iacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium vel eius quicunque post ipsum fuerit. Seitdem in der neuen Aelia Capitolina auf der Stätte des alten Jerusalem eine heidenchristliche Gemeinde bestand, hatte diese Verordnung keinen Sinn mehr. Die Heiden werden auch hier nur gewarnt: „sed neque apostolus neque propheta speretur a vobis aliquis alius praeter nos. unus enim est verus propheta, cuius nos XII apostoli verba praedicamus. ipse enim est annus dei acceptus, nos apostolos habens XII menses“. Erst die spätere Bearbeitung der Homilieen (IV, 2. 4. 5. V, 2. VI, 26. VII, 2. 9. VIII, 3) hat den samaritisch-gnostischen Simon auch in diesen Abschnitt eingeführt, ohne den einfachern pseudochristlichen Simon aufzugeben (XI, 35). Wieder einen Schritt weiter in der Gestaltung der Simonssage führen uns die *Ἀναγνωρισμοὶ* Recogn. VII—X, welche den Clemens aus kaiserlichem Geschlechte und dessen Wiedervereinigung mit den Seinigen an die Reisen des Petrus in die Heidenwelt anschlossen. Da erscheint Simon schon nicht mehr als pseudochristlicher (Apostel), sondern als Pseudochristus, aber noch nicht als Samariter mit der Gefährtin Helena, sondern noch als ein jüdischer Magier in Cäsarea, welcher sich für den in der (jüdischen) Religion verheissenen Propheten und Heiland ausgab (Recogn. VII, 33). Erst die spätern Homilieen (XVI, 1 f.) haben auch hier schon den samaritisch-gnostischen Simon eingeführt. Sind nun „der feindselige Mensch“ der petrinischen Kerygmen, der falsche Heidenapostel der *Περίοδοι Πέτρου*, der jüdische Magier und Pseudomessias Simon der *Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος* nicht die Vorstufen für den samaritisch-gnostischen Magier Simon der Verhandlungen zu Cäsarea (Recogn. I, 72—III, 71)? Finden wir nicht in den drei ersten Büchern der Recognitionen die einfachste und älteste Grundlage dieser ganzen Sagenbildung zusammen mit der spätesten Gestaltung derselben in dem gnostischen Urketzer und Antichrist aus Samarien? Gehört der Magier Simon, welcher nach Rom flieht und bis dahin von Petrus

verfolgt wird, nicht erst der letzten römisch-clementinischen Ueberarbeitung der ältern petrinischen *Κηρύγματα*, *Περίοδοι* und der schon clementinischen *Ἀναγνωρισμοὶ* an? Sie, Herr College, finden in diesem bis nach Rom verfolgten samaritischen Gnostiker Simon vielmehr das Ueberbleibsel einer ältern und einfachern Darstellung, welche von Cäsarea aus wirklich nach Rom führte, aber in unsern Clementinen theils durch den clementinischen Familienroman, theils durch die dogmatischen Auseinandersetzungen mit gnostischen Systemen erweitert wurden. Ich komme durch die Entstehungsgeschichte dieser Schriften zu einem andern Ergebniss. Aber darin stimme ich mit Ihnen überein, dass schon vor der Abfassung der (gegenwärtigen) Recognitionen und Homilieen der Märtyrer Justinus (Apol. I, 26. 56, vgl. II, 15. Dial. c. Tr. c. 120) den samaritisch-gnostischen Magier Simon kennt, welcher sammt seiner Helena unter Kaiser Claudius nach Rom kommt. Ich finde hier den Anfang der römischen Simonssage, welche aber, wie schon die samaritische Abstammung Simons lehrt, sich eher an die Apostelgeschichte (8, 4 f.) anschliesst, auch erst in der gnostischen Zeit entstand. Die Zeitbestimmung „unter Claudius", welche auch bei Irenäus adv. haer. I, 23, 1 wiederkehrt, verräth die Unabhängigkeit der römischen Simonssage von den pseudoclementinischen Schriften, welche auch in der römischen Ueberarbeitung noch die Zeit des Tiberius festhalten (vgl. meine Nachweisungen in dieser Zeitschrift 1872, S. 365 f.). Aus jener römischen Quelle, welche schon Justinus benutzte, ist, so viel ich sehe, der samaritisch-gnostische Simon, welcher in Rom auftritt, schliesslich in unsre Clementinen, welchen das römische Reiseziel ursprünglich fremd war, hineingezeichnet worden. Von einem Zusammentreffen dieses Simon mit Petrus in Rom sagt übrigens weder Justinus noch Irenäus etwas, sondern, wie Joh. Delitzsch (theol. Stud. u. Krit. 1874. II, S. 240) richtig bemerkt, erst Hippolytus Philosophum. VI, 20, so dass er auch desshalb schwerlich die Grundlage für die ganze Ueberlieferung von Petrus in Rom sein kann.

Sie, verehrter Herr College, drängen mich ferner noch

zu einer Erklärung, ob ich den Petrus denn vor Paulus, oder mit ihm, oder erst nach ihm nach Rom gekommen sein lasse. Ganz richtig errathen Sie meine Ansicht, dass Petrus erst während der römischen Gefangenschaft des Paulus (62—64) nach Rom gekommen ist. Da finden Sie nun aber schon den Boden der Ueberlieferung entschieden verlassen. Unter allen Zeugen, so weit sie diese Frage überhaupt berühren, sei nicht Einer, welcher die Ankunft des Petrus in Rom später setzte, als die des Paulus. Ich will nun nicht antworten, dass gerade nach derjenigen Gestalt der Sage, welche Sie für die ursprüngliche halten, Paulus als Magier Simon vor Petrus nach Rom kommt. Wohl aber möchte ich schon daran erinnern, dass nach dem 1. Petrusbriefe 5, 12 Petrus in Rom den paulinischen Silvanus erwähnt, welcher doch wohl eher mit Paulus als mit Petrus nach Rom gekommen sein soll. Noch mehr möchte ich Gewicht legen auf das antijüdische *Κήρυγμα Πέτρου*, welches auch nach Ihnen um 160 schon vorhanden war. Dem Verfasser dieser Schrift, welche nur in einigen Bruchstücken erhalten ist, werden Sie keine andre Ansicht zutrauen, als dass Paulus, wie die Apostelgeschichte erzählt, als Gefangener volle zwei Jahre vor seinem Tode nach Rom gekommen ist. Da nun dieses Kerygma, wie aus den Bruchstücken erhellt (in meinem N. T. e. c. r. IV. 60, 18. 19), post breve tempus die Zerstörung Jerusalems (70) ankündigt, wird es die Predigt des Petrus und des Paulus in Rom kurz vor den Tod des Letztern (ich sage: auch des Erstern) angesetzt haben. Das *Κήρυγμα Πέτρου* konnte nun den Schein erregen, wie wenn Petrus und Paulus sich erst in Rom kennen gelernt hätten (p. 60, 1. 2). Die römische Predigt des Petrus in dieser Darstellung wird aber auch auf Sie den Eindruck machen, dass er nicht schon geraume Zeit, am Ende Jahre lang, dort gesessen hat, ohne zu reden, vielmehr gleich nach seiner Ankunft den Auftrag des Herrn, den Menschen in der Welt zu predigen (p. 57, 5 sq.), ausgeführt hat. Seiner Predigt fügt nun aber Paulus, welcher nach dieser Darstellung auf keinen Fall eben erst ankommt,

sondern schon (als Gefangener) in Rom ist, etwas hinzu. Man behält also am Ende doch noch einigen Boden in der Ueberlieferung, wenn man den Petrus erst nach Paulus in Rom aufgetreten sein lässt.

Gegen die Annahme, dass Petrus erst nach Paulus in Rom aufgetreten ist, berufen Sie Sich schliesslich auf die Briefe des gefangenen Paulus, von welchen Sie auch die an Philemon und die Philipper nicht für ächt halten können. In dem Briefe an Philemon, welcher Sie nicht, wie mich, in die Gefangenschaft zu Cäsarea, sondern zu Rom führt, finden Sie V. 23 nur den Gruss des Petrusschülers Marcus und fragen: warum nicht auch des Petrus, wenn er damals gleichfalls in Rom war? Nun, Marcus ist auch ein Gefährte des Paulus gewesen (Apg. 13, 5. 13. 15, 37 f.) und mag sich in Cäsarea mit dem gefangenen Paulus wieder ausgesöhnt haben. Sollte der Brief in Rom geschrieben sein oder geschrieben sein wollen, so könnte man in der Erwähnung des Marcus die Anwesenheit des Petrus in Rom angedeutet finden, wie 1 Petr. 5, 12 die Anwesenheit des Paulus durch seinen Gefährten Silvanus. Den Petrus aber lassen auch Sie nicht auf so gutem Fusse zu Paulus gestanden haben, dass Paulus, wenn Petrus schon in Rom war, von ihm nothwendig einen Gruss bestellen musste, oder dass ein Pseudo-Paulus von ihm grüssen musste. Wer weiss aber, ob Petrus selbst, wenn Paulus von Rom aus an Philemon schrieb, schon dort gewesen ist oder gewesen sein soll? Und sollte sich der Brief an Philemon nicht ganz gut von Cäsarea aus begreifen lassen? In dem Briefe an die Philipper, welcher ohne Zweifel in Rom geschrieben sein will, finden wir Solche erwähnt, welche wegen Neid, Streit und Intriguen Christum nicht lauter verkündigen, um den Banden des Paulus Drangsal zu bereiten (1, 15. 17); wir vernehmen hier die Klage des Paulus, dass er ausser Timotheus keinen Gleichgesinnten habe, dass es Allen um ihre eigene Sache zu thun sei, nicht um die Sache Christi (2, 20 f.), was nach meiner Ueberzeugung kein Späterer dem Paulus in den Mund gelegt haben wird; wir lesen hier den heftigen

Ausfall auf die Beschneidungsleute als die κατατομή (3, 2), wie mir scheint, von demselben, welcher Gal. 5, 12 geschrieben hat, auch die schmerzliche Aeusserung über die Feinde des Kreuzes Christi (3, 18. 19). Sie vermissen eine freundliche Erwähnung des palästinensischen Apostels, welcher nach der kirchlichen Ueberlieferung eben damals mit Paulus in gemeinsamer Wirksamkeit verbunden gewesen wäre. Nach der kirchlichen Ueberlieferung seit dem antijüdischen Κήρυγμα Πέτρου und Dionysius von Korinth. Aber auch in Wirklichkeit? Und muss denn Petrus, als Paulus an die Philipper schrieb, schon in Rom gewesen sein? Die judenchristlichen Anfeindungen, über welche Paulus 1, 18 in einer Weise, welche ich nicht für nachgemacht halten kann, seinen Unmuth bezwingt, mögen Vorboten der nahen Ankunft des Petrus selbst gewesen sein. Nur das werden Sie von mir nicht erwarten, dass ich mit Hofmann (die h. Schrift N. T. VII, 1, S. 214) den Petrus nach Rom gekommen sein lasse, um denen zu wehren, deren Feindseligkeit gegen Paulus eine in der Gemeinde der Welthauptstadt allermeist verderbliche Zwietracht anzurichten drohte. Sie werden vielmehr von vorn herein glauben, dass ich den Petrus noch als eine Säule der Urgemeinde schliesslich nach der Welthauptstadt, wo die Judenchristen den Stamm und Kern der Gemeinde bildeten, gereist sein lasse. Sollte der Philipperbrief aber unächt sein, so ist er immer noch so gut paulinisch, dass der Verfasser sich scheute, dem Paulus einen Gruss von Petrus zuzuschreiben. So möchte ich über den auch nach meiner Ansicht nachpaulinischen Brief an die Kolosser urtheilen. Derselbe bestellt 4, 10 f. Grüsse von Marcus, dem Begleiter des Petrus, und Jesus Justus, einem andern beschnittenen Christen, aber nicht von Petrus selbst. Nun, auch der nach unsrer gemeinsamen Ansicht unächte erste Petrusbrief grüsst ja nur von dem paulinischen Silvanus, nicht von Paulus selbst, obwohl sein Verfasser, wie Sie nicht leugnen werden, von Paulus in Rom wohl Kunde gehabt hat. Auch der zweite Brief an Timotheus, wo Paulus klagt, dass alle Asiaten, mit Ausnahme des Onesiphoros, sich von ihm ab-

gewandt (4, 15 f.), dass bei seiner ersten gerichtlichen Vertheidigung Alle ihn verlassen haben (4, 16), mag noch eine ähnliche Scheu beweisen, mehr als den petropaulinischen Marcus (4, 10) zu berühren. Dass die volle Einmüthigkeit des Petrus und des Paulus nicht der ursprünglichen Ueberlieferung über diese beiden Apostel in Rom angehört, kann man aus dem Clemensbriefe herauslesen, selbst aus dem ersten Petrusbriefe. Und Sie, verehrter Herr College, werden mir darin nicht widersprechen, wenn ich bei Papias wohl Petrus und Marcus anerkannt, aber den Paulus bei Seite geschoben finde.

Auf alle Fälle meine ich einfacher, als aus der zweiarmigen, erst spät zusammengeflochtenen Simonssage die alte Ueberlieferung von Petrus und Paulus in Rom zu erklären. Von Petrus als dem ersten Bischofe Roms kann freilich — darin sind wir einig — nicht die Rede sein. Aber sollte der römische Episkopat des Petrus nicht auf einer ähnlichen geschichtlichen Grundlage beruhen, wie der antiochenische? Der fundus fabulae war in Antiochien eine Anwesenheit des Petrus, welche in eine Entzweiung mit Paulus auslief (vgl. Gal. 2, 11 f.). So, meine ich, wird auch der fundus fabulae Romanae eine Anwesenheit des Petrus in Rom gewesen sein, welche in den versöhnenden gleichzeitigen Märtyrertod des Apostels der Beschneidung und des Apostels der Heiden auslief. Für diese Ansicht darf ich wohl auch die Zwiespaltigkeit der Ueberlieferung über die ältesten Bischöfe Roms, petrinische und paulinische, geltend machen, welche schon Baur (Pastoralbriefe S. 110 f.) lichtvoll erörtert hat, auch auf meine apostol. Väter S. 95 f. wie auf mein Novum Testam. extra canonem receptum I, p. XXIX verweisen.

Ueber die gegenwärtige Verhandlung zwischen uns Beiden mögen Andre entscheiden. Aber wer auch Ihrem Hauptergebnisse, verehrter Herr College, nicht beistimmen sollte, wird es Ihnen danken, dass Sie die alte Streitfrage so scharfsinnig, eingehend und würdig aufs Neue angeregt und auf manches, was bisher nicht recht gebührend beachtet wurde, mit Recht aufmerksam gemacht haben. Sollte sich meine

Ansicht bewähren, so würde wohl eine Lieblingsansicht des unvergesslichen Baur dahinfallen, aber nur um so mehr eine andre Lieblingsansicht desselben mittelbar bestätigt werden: Johannes als der Apostel Kleinasiens, gegen welchen man in neuerer Zeit ungleich schwächere Gründe vorgebracht hat, als der berühmte Tübingische Theolog einst gegen Petrus in Rom. Petrus nicht der Apostel Roms, aber Johannes der langlebige Apostel Kleinasiens, das war am Ende kein rechter Einklang. Die wahre Berichtigung wird aber nicht die Beseitigung des Johannes als des Apostels von Kleinasien, sondern die Herstellung des Petrus als Apostels von Rom in dem angegebenen Sinne sein.

Wie Sie, verehrter Herr College, nun auch über meine obigen Ausführungen denken mögen: auf keinen Fall werden Sie in denselben eine Abnahme der aufrichtigen, dem Menschen nicht weniger als dem Gelehrten geltenden Hochachtung erkennen, mit welcher ich seit langen Jahren bin

Ihr treu ergebener

Jena, den 8. Sept. 1875. **A. Hilgenfeld.**

---

IV.

# Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen

von

**Dr. Adolf Harnack,**
Privatdocent der Theologie zu Leipzig.

Es bedarf wohl kaum der Rechtfertigung von marcionitischen Kirchen zu reden. So wenig zutreffend es wäre, die Bezeichnung „Kirchen“ auf alle gnostisch-häretischen Gemeinschaften, die in dem zweiten Jahrhundert sich gebildet haben,

zu übertragen, so gewiss ist dieser Ausdruck in seinem Rechte, wo es sich um marcionitische Gesellschaftsgruppen handelt. Schon Tertullian bezeugt ausdrücklich die Existenz marcionitischer Kirchen nicht nur an der bekannten Stelle adv. Marc. IV, 5 [1]), sondern vor allem de praescript. haer. c. 41—42. Die Schilderung, die er hier von dem gottesdienstlichen Leben der Häretiker gibt, ist in allen Hauptzügen eine Beschreibung der marcionitischen Kirchen, wie die Vergleichung mit Epiphanius (h. 42) und Esnig (Ztschr. f. d. hist. Theol. 1834. S. 76) unwidersprechlich lehrt [2]). Aber die Beweise, die sich somit aus Tertullian, Epiphanius und anderen Quellen [3]) vereinzelt erheben lassen, treten zurück gegenüber dem Gesammteindrucke, den man gewinnt, sobald man die Geschichte der marcionitischen Secten vom zweiten bis zum sechsten Jahrhundert verfolgt. Völlig scharf heben sich da die marcionitischen Gruppen in Ost und West von den übrigen häretischen

---

1) Habet plane et illud (scil. evangelium Marcionis) ecclesias, sed suas, tam posteras quam adulteras, quarum si censum requiras, facilius apostaticum invenias quam apostolicum, Marcione scilicet conditore vel aliquo de Marcionis examine. Faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae.

2) Dies haben schon die älteren Commentatoren Tertullian's, sowie Neander, Böhringer, Hesselberg richtig erkannt. Wenn es am Schlusse von c. 42 heisst: Plerique nec ecclesias habent, so gelten diese Worte eben nicht von den Marcioniten, die Tert. sonst namentlich genannt hätte.

3) Vgl. z. B. Euseb. h. e. IV, 15, 46, wo ein marcionitischer Presbyter, Metrodorus, als Märtyrer [zu Smyrna] erwähnt ist, und Euseb. de mart. Pal. 10, 2, wo von einem Bischof dieser Secte, Asklepius, und dessen Martyrium berichtet wird. Ein marcionitischer Presbyter, Paulus, bei Le Bas u. Waddington, nr. 2558, vgl. Beitrag II. Marcion selbst wurde nach Dial. de recta in deum fide (Orig. Opp. ed. De la Rue T. I p. 809) von den Marcioniten erster Bischof genannt. Ja Adamantius spricht von Bischofsreihen bei den Marcioniten: *ἐξ ὅτου Μαρκίων ἐτελεύτησεν, τοσούτων ἐπισκόπων μᾶλλον δὲ ψευδεπισκόπων παρ' ὑμῖν διαδοχαὶ γεγόνασι, διὰ τί μὴ τῇ τῶν διαδόχων ἐπωνυμίᾳ κέκλησθε, ἀλλὰ τοῦ σχισματοποιοῦ Μαρκίωνος;* (l. c.).

Gemeinschaften ab und bieten in Zusammensetzung, Verfassung und öffentlicher Lebensordnung ein Bild wohlgeordneter Kirchen dar. Eine Kirche, nicht Conventikel für Gebildete und Wissende, wollte ja auch Marcion selbst gründen oder besser die Kirche wollte er reformiren; scheint es doch, als ob er erst dann zur Constituirung einer eigenen kirchlichen Gemeinschaft fortgeschritten ist, nachdem er vergebens sich bemüht hatte, die massgebenden Persönlichkeiten der Grosskirche für seine Anschauungen zu gewinnen. Der ökumenische Zug, der das ganze Streben Marcion's begleitet, hat sich in den Gemeinschaften, die sich nach ihm nannten, nicht verloren; während die Mitglieder anderer gnostischer Parteien durch die äusseren Umstände dazu gedrängt worden sind, sich zu gemeinen kirchlichen Gruppen zusammenzuschliessen und damit zugleich ihre besten Speculationen in bestimmte runde Formeln schematisiren mussten, hatte der Marcionitismus von solchem Druck der Zeit ungleich weniger zu leiden, weil er von Anfang an, nachdem es ihm einmal versagt war, sich in der Grosskirche durchzusetzen, sein Absehen darauf gerichtet hatte, alles Christliche in sich aufzunehmen und kirchenbildend zu wirken. Ursprünglich kennt ja der Marcionitismus den Unterschied von Pneumatikern und Psychikern, der für die Ausgestaltung der meisten übrigen gnostischen Secten so wesentlich ist, nicht; und darum eben, weil er sich seine Aufgabe in katholischem Sinne gestellt hat, wird man ihm den Namen „Kirche" nicht versagen dürfen. Aber wie es einerseits unausbleiblich war, dass im Laufe der Zeit die gnostischen Schulen, wollten sie sich überhaupt noch halten, es aufgeben mussten, eine Elite von Denkern zu sein[1]), so ergab sich andererseits die Unterscheidung von perfecti und catechumeni mit Nothwendigkeit für eine Richtung, die so strenge Askese forderte, wie die

1) An die Geschichte der ältesten gnostischen Secten in Syrien, der von Lipsius mit Recht als gnosticismus vulgaris bezeichneten, ist hiebei nicht gedacht.

marcionitische. Die durchgreifende Verschiedenheit der gnostischen Schulsecten und des Marcionitismus tritt gerade an diesem Punkte besonders erkennbar hervor. Für jene bedeutete es den innerlichen Ruin, als sie sich gezwungen sahen, ihre Thore zu erweitern und sich aus Schulen der Wissenden zu Confessionsgemeinden umzugestalten; denn ihre Stärke lag eben darin, dass der Unterschied von Pneumatikern und Psychikern wirklich lebendig erhalten blieb: nun erkauften sie sich eine kümmerliche Fortexistenz um den Preis der Ertödtung ihres eigentlichsten Lebensnervs. Für den Marcionitismus dagegen war die Unterscheidung, der er mehr und mehr Nachdruck verleihen musste, zwischen verschiedenen Stufen der Zugehörigkeit zu seiner Gemeinschaft verhängnissvoll; denn er entfernte sich dadurch immer weiter von seiner ursprünglichen Aufgabe, näherte sich aber in dem Masse zugleich seinen gnostischen Halbbrüdern. Dass er nicht dem Geschicke entgangen ist, sich in esoterische Formen kleiden zu müssen, dass ihm das katholische Missionsgebiet verengt, verkürzt und schliesslich völlig entrückt wurde, dass er theils durch innere Entwickelungen geleitet, theils durch Nothwendigkeiten bemeistert auf die niedere Stufe einer christlichen Schulsecte herabgedrückt wurde, das war sein Untergang; denn geschichtsfähig konnte er nur bleiben, solange es ihm möglich war, seine Ansprüche an das gesammte Gebiet der Christenheit mit allem Nachdruck zu erheben. Umgekehrt bedeutet für die valentinianischen und für die ihnen verwandten Secten das Preisgeben des Esoterismus die Selbstvernichtung als eines geschichtlichen Factors. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Depravation bei diesen früher eintrat, als bei jenen. Hier folgt ein sehr rasches Welken sofort nach verhältnissmässig sehr kurzer Blüthezeit, dort tritt der Verfall eigentlich erst vom Ende des dritten Jahrhunderts und sehr allmählich ein. Der Marcionitismus leidet vor allem unter den Folgen der Verwandelung der katholischen Grosskirche in die Reichs- und Staatskirche. Erlegen aber ist er schliesslich nicht ihr, sondern den Umarmungen des Manichäismus, der

ihn innerlich corrumpirte und Raum und Gebiet in Beschlag nahm. Aber völlig hat auch dieser stärkste Feind ihn nicht bezwingen können, seine Wirkungen reichen vielmehr noch durch eine Kette von Vermittelungen in die Geschichte des Mittelalters hinein, ja bis in die Geschichte des Abendlandes im 12. und 13. Jahrh., in welchem er doch (vgl. den Bericht des Optatus und Augustin) seit 700 Jahren vergessen war. Im 4. — 7. Jahrhundert finden wir ihn immer mehr nach Osten gedrängt, vornehmlich zahlreich längs des ganzen Streifens, der vom Südostufer des schwarzen Meeres bis zum persischen Golfe und zum rothen Meere zieht; aber auch in Kleinasien und Griechenland sind noch im 4. und 5. Jahrhundert, im Abendland noch im 4. Jahrhundert, Marcioniten zu treffen. Zur Geschichte des Marcionitismus in jenen Zeiten beabsichtigen wir auf den folgenden Blättern ein paar Beiträge zu geben; die Auswahl mag sich selbst rechtfertigen: vielleicht dass dieselben einen oder den anderen Fachgenossen anregen, die Aufmerksamkeit dem völlig brach liegenden Feld der Geschichte des Gnosticismus vom dritten Jahrhunderte abwärts zuzuwenden. Hier ist seit Menschenaltern nicht mehr gearbeitet worden; ja man darf wohl sagen, dass die Gelehrten im 17. Jahrhundert mehr von dieser Geschichte wussten als wir heutzutage; denn was z. B. über die Geschichte des Marcionitismus in den letzten 50 Jahren bekannt geworden ist, lässt sich ziemlich ohne Rest — wenn man von den Beurtheilungen Esnig's absieht — auf etliche Auszüge aus älteren Originalarbeiten reduciren.

## I. Armenische Marcioniten des 5. Jahrhunderts. Der Bericht des Esnig.

Seitdem C. F. Neumann eine deutsche Uebersetzung der wichtigsten, Marcion betreffenden, Stücke aus der Schrift Esnig's „Zerstörung der Ketzer“ veröffentlicht hatte (Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1834. S. 71 ff.), wurde der Bericht des armenischen Bischofs mit Recht zur Darstellung der Lehre

jenes grossen Häresiarchen herangezogen. Die wenigen Seiten, auf denen Esnig einen Abriss des marcionitischen Systems zu geben versucht hat, sind in der That sehr kostbare Quellen für Feststellung zwar nicht direct der Lehren des Meisters selbst, wohl aber eines Zweiges seiner Schule, der treuer als die Marcioniten in Syrien und Persien die ursprünglichen Gedanken Marcion's bewahrt hat.

Was dem Bericht des armenischen Bischofs, der im 5. Jahrh. schrieb, einen so hohen Werth verleiht, ist vor allem der Umstand, dass die marcionitische Lehre, wie er sie schildert, völlig unberührt erscheint von den Einflüssen des Manichäismus, welcher im Orient und Occident seit Anfang des 4. Jahrhunderts so corrumpirend auf die Entwickelung der marcionitischen Kirchen eingewirkt hat. Im Occident gelang es den Manichäern, die Marcioniten in sich aufzuheben [1]) oder, im Bunde mit der Staatskirche, sie zu verdrängen; im Orient haben sie dieses zwar nicht vermocht, aber sie haben auch dort das Geschick des Marcionitismus zu bestimmen gewusst und die grössere Zahl der marcionitischen Factionen auf Bahnen geleitet, die sie immer weiter abführten von ihren Ursprüngen. Dass sich aber dennoch im 5. Jahrh. — wenigstens an der Nordost-Grenze christlicher Herrschaft — marcionitische Kirchen erhalten haben, die nicht in jene verhängnissvolle Berührung mit dem grossen Todtengräber aller häretischen altchristlichen Secten gekommen sind oder vielmehr jede Convention mit ihm gescheut haben, das bezeugt uns eben der Bericht Esnig's. Er füllt somit innerhalb der uns zugänglichen Quellen für die spätere Entwickelungsgeschichte der marcionitischen Secten eine Lücke aus, die

1) Aus der Charakterisirung der Manichäer bei Augustin — man vergleiche beispielsweise nur, was v. Raumer (S. Augustini Confessiones 1856) zu Confess. V, 9—11 aus den Werken A.'s mitgetheilt hat — geht mit überraschender Deutlichkeit hervor, wie sehr die manichäischen Schulformeln mit den marcionitischen übereinstimmten.

wir ohne ihn wahrscheinlich gar nicht einmal empfinden würden.

Aber Esnig schreibt im 5. Jahrh. und schreibt aus eigener Anschauung. Man wird sich also trotz des eben Bemerkten zu hüten haben, kurzer Hand seine Mittheilungen für die Feststellung der Theologie Marcion's zu benutzen. Die Gelehrten, welche in den letzten Decennien das System Marcion's darzustellen versucht haben, sind hier nicht vorsichtig genug gewesen: so schlimm ist es doch nicht mit unseren Quellen zur Ermittelung der genuinen Lehren des Meisters bestellt, dass wir schlechterdings ausser Stande wären, den Bericht einer Quelle des 5. Jahrhunderts nach gesicherteren Ueberlieferungen zu controliren und uns gezwungen sähen, ihn entweder en bloc zu acceptiren oder zu verwerfen. Indess dieser Punkt soll hier nicht erschöpfend erörtert werden. Zunächst handelt es sich darum, festzustellen, was Esnig wirklich über die Marcioniten berichtet hat.

Es kann Niemandem, der sich eingehender mit der Darstellung Esnig's auf Grund der Neumann'schen Uebersetzung hat befassen müssen, entgangen sein, dass an manchen Stellen, und gerade an den wichtigsten, ein innerer Zusammenhang nicht aufzufinden oder nur durch einzuschiebende Zwischengedanken mühsam und unsicher herzustellen ist. Besonders von der Versöhnungslehre, wie sie die Marcioniten nach Esnig vorgetragen haben sollen, gewinnt man durchaus kein klares Bild. Allein die Uebersetzung Neumann's liest sich so glatt, dass man auffallende Einzelheiten lieber einer confusen Darstellung des alten Armeniers zu Gute halten, als dem deutschen Uebersetzer zur Last legen zu müssen meint.

Der Güte meines verehrten Freundes und Collegen Dr. Hübschmann, den armenische Studien zu Esnig geführt hatten, verdanke ich eine gesicherte Uebersetzung der betreffenden Abschnitte. Sie räumt die Stellen, welche bisher zum Anstoss gereichten, aus dem Wege und ermöglicht erst ein klares Verständniss des Esnig'schen Berichtes, der sich als völlig widerspruchslos erweist. Der deutsche Uebersetzer allein

ist an den inneren Unklarheiten Schuld gewesen, Esnig als besonnener und verständiger Berichterstatter rehabilitirt. Leider sieht Dr. Hübschmann zur Zeit davon ab, eine vollständige Uebersetzung des 4. Buches der „Zerstörung der Ketzer" zu publiciren. Seine Correcturen zur Neumann'schen Version (nach der zu Venedig erschienenen Ausgabe. 1826. S. 243 ff.)[1], deren Benutzung er mir freundlichst gestattet, waren bereits in meinen Händen, als wir ermittelten, dass noch im Jahre 1834 eine zweite deutsche Uebersetzung der wichtigsten, Marcion betreffenden, Stücke aus Esnig's Schrift in der Zeitschrift „Bayerische Annalen für Vaterlandskunde und Literatur"[2]) von Windischmann veröffentlicht worden sei. Dieser gründliche Gelehrte hat dort den Abschnitt, der bei Neumann S. 72 Z. 19 bis S. 74 Z. 12 steht, wie es scheint, ohne jede Kenntniss der gleichzeitigen Uebersetzung seines Münchener Collegen, sehr genau übertragen und alle schweren Fehler, die Neumann sich hier gerade hat zu Schulden kommen lassen, vermieden. Eine Vergleichung der Uebersetzung Windischmann's verbürgte nun noch die Richtigkeit der Hübschmann'schen Correcturen. Da die „Bayerischen Annalen" nicht weit über Bayern herausgekommen zu sein scheinen, jedenfalls aber die Windischmann'sche Uebertragung nicht beachtet

---

1) Die französische Uebersetzung Esnig's von M. Le Vaillant de Florival. Paris. 1853 ist mir nicht zugänglich gewesen. Aber aus Möller, Gesch. d. Kosmologie in der griech. Kirche. 1860 S. 385. 397 ff. ersehe ich, dass der französische Uebersetzer in wesentlichen Punkten mit Windischmann und Hübschmann gegen Neumann stimmt. Allein Möller selbst hat erstlich nicht alle Fehler Neumann's nach dem Franzosen corrigirt, sodann hat er auch nicht überall sich entscheiden können. Demnach halte ich es nicht für überflüssig, diese Sache noch einmal zu erörtern, zumal da doch noch immer auf Neumann verwiesen wird.

2) Zweiter Jahrgang. 25. Jan. 1834. Nr. 11 S. 81 ff. in einer Recension von F. W. (Windischmann) über Hortig's Handbuch der christl. Kirchengesch. neubearbeitet v. J. J. Döllinger. Landshut. 1833.

worden ist, so erschien es mir geboten, bei denjenigen Abschnitten, welche jener übersetzt hat, mich nicht mit einer Paralleltafel der Neumann'schen Version und der Hübschmann'schen Correcturen zu begnügen, sondern die Windischmann'sche Uebersetzung, die völlig bis auf unwesentliche Differenzen mit der Hübschmann's übereinstimmt, zum Abdruck zu bringen.

| Neumann. | Hübschmann. |
|---|---|
| S. 72 Z. 14 v. ob.: Der Irrlehrer Marcion nimmt eine Erhabenheit (Gottheit) an. | . . . . . . nimmt ein fremdes (anderes, unbekanntes) Wesen an [1]). |
| S. 73 Z. 17 f. v. ob.: Sie gehorchten ihm und ehrten ihn immer (scil. Adam und Eva den Gott des Gesetzes) und erfreueten ihn wie Kinder. | Und sie (scil. der Gott des Gesetzes und die Materie) kamen immer und gaben Befehle (scil. dem Adam) und freueten sich an ihm wie ein Elternpaar über den Sohn. |
| S. 73 Z. 21 f. v. ob.: So dachte er darauf, wie es möglich sein könnte, ihn von der Materie zu entfernen. | . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ihn der Materie zu stehlen. |
| S. 73 Z. 8 f. v. unt.: Als nun die Materie nach ihrer Gewohnheit zu ihm kam, um ihm zu dienen. | . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . um ihm zu befehlen. |
| S. 73 Z. 3 f. v. unt.: Die Quelle des Auges ist durch ihr Wasser verdunkelt. | Von dem Anfang der Quelle her ist das Wasser derselben getrübt. |
| S. 73 Z. 1 f. v. unt.: Und schon ward ich durch jenen (den Gott des Gesetzes) um meinen Namen der Gottheit betrogen. | Und schon bestahl mich jener (der Gott des Gesetzes) durch (mittels) seinen Namen der Gottheit. |

S. 74 Z. 19 ff.: „Und als der gute und unbekannte (andere) Gott, der im dritten Himmel wohnt, sah, wie auf solche Weise das Menschengeschlecht zwischen zwei Be-

1) Das armenische Wort „odar" drückt beides aus: ἄλλος (vgl. Just. Apol. I, 26: ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα) und ξένος, ἄγνωστος.

trügern gequält werde, dem Herrn der Kreaturen und der Hyle, da empfand er Mitleid mit dem zum Feuer Verdammten und Gepeinigten. Er schickte also seinen Sohn, dass er ginge und jene errette, und die Aehnlichkeit des Knechtes annehmend in Menschengestalt unter den Söhnen des Gesetzes-Gottes wäre. Heile, sagte er, ihre Aussätzigen, belebe ihre Todten, mache sehen ihre Blinden, und verrichte grosse Heilungen unter ihnen umsonst, bis dich der Herr der Kreaturen erblickt und beneidet und an's Kreuz schlägt. Und nach deinem Tode wirst du in die Unterwelt steigen und sie von dort befreien. Denn die Unterwelt ist nicht gewöhnt, Leben in sich aufzunehmen, und desswegen sollst du an's Kreuz kommen, um einem Todten ähnlich zu werden, damit sich der Mund der Unterwelt öffne, dich aufzunehmen, und damit du so in sie eingehest und sie leer machst.

Und nachdem sie ihn an's Kreuz geschlagen (hatten), stieg er hinab in die Unterwelt, und entleerte sie, und die Seelen aus ihr befreiend führte er sie in den dritten Himmel zu seinem Vater. Der Herr der Kreaturen aber ergrimmte, und zerriss in seinem Zorne sein Kleid und den Vorhang seines Tempels; er verdunkelte seine Sonne, und bekleidete mit Trauer seine Welt und setzte sich zur Klage trauernd nieder.

Da stieg Jesus zum zweiten Male in der Gestalt seiner Gottheit zum Herrn der Kreaturen herab und hielt Gericht mit ihm wegen seines Todes. Und als der Herr der Welt (κοσμοκράτωρ) die Gottheit Jesu erblickte, da erkannte er, dass ein anderer Gott sei ausser ihm. Und es sprach zu ihm Jesus: Gericht ist zwischen mir und dir und Niemand sei Richter als deine eigenen Gesetze, die du geschrieben. Und nachdem sie die Gesetze vorgelegt, sprach Jesus zu ihm: Hast du nicht geschrieben in diesem deinem Gesetze, dass, wer tödte, sterben soll, wer Blut des Gerechten vergiesst, selbst sein Blut vergiessen müsse? Und er sprach: Ich habe es geschrieben. Jesus sprach zu ihm: Gieb dich also in meine

Hände, dass ich dich tödte und dein Blut vergiesse, wie du mich getödtet und mein Blut vergossen hast. Denn ich bin gerechter als du, und habe deinen Geschöpfen grosse Wohlthaten erwiesen. Und er begann die Wohlthaten aufzuzählen, welche er seinen Kreaturen erwiesen habe.

Als aber der Herr der Kreaturen sah, dass er besiegt sei, noch etwas zu sagen wusste, weil er durch sein Gesetz verdammt war, noch eine Antwort geben konnte, weil er um seines (Jesu) Todes willen des Todes schuldig geworden, da bat er flehentlich: dafür dass ich gesündigt und dich unwissend getödtet habe, weil ich nicht wusste, dass du Gott seiest, sondern dich für einen Menschen hielt; dafür gebe ich dir zur Genugthuung alle jene, welche an dich glauben werden, dass du mit ihnen thun kannst, was du willst. Da verliess ihn Jesus und entrückte Paulus und zeigte ihm den Preis und sendete ihn, dass er predige, um den Preis seien wir erkauft und alle, die an Jesum glaubten, seien verkauft von diesem Gerechten an den Guten. (Windischmann: „seien befreit von dem gerechten Gotte durch den guten").

Dies ist der Anfang der Irrlehre des Marcion ausser vielem Ueberflüssigen; auch wissen es nicht alle unter ihnen, sondern nur wenige; und sie sagen sich mündlich diese Lehre: der andere Gott hat uns durch den Preis von dem Herrn der Geschöpfe erkauft (Windischmann: „erlöst"); wie und wodurch er aber erkauft habe, wissen nicht alle."

---

Ueberblicken wir die Darstellung des marcionitischen Systems nach der armenischen Quelle. Zunächst ist deutlich, dass eine ganze Reihe von Zügen der ursprünglichen Lehre Marcion's fremd sind. Das gilt schon von der Einführung der Materie als wirksames Princip [1]); das gilt weiter von der

1) Allerdings lässt sich mit einigem Grunde behaupten, dass Marcion selbst die Materie für ewig gehalten haben muss; aber

ganzen Schilderung der drei Himmel über einander, von den Söhnen der Materie, von dem Sündenfall; denn über alle diese Punkte müssten wir, wären sie genuin, Tertull. adv. Marc. I, 15 und II näheren Aufschluss erhalten. Nichts wäre Tertullian für seine Polemik a. a. O. willkommener gewesen, als solche Ausführungen, wie wir sie bei Esnig als marcionitische lesen; ja Tertullian hat sich selbst (I, 15) künstlich solche zurecht gemacht, um sie dann mit Emphase zu widerlegen: so sehr hat er nach ihnen gesucht. Dass aber dieser Schriftsteller die marcionitischen Lehren gründlich gekannt hat aus den ersten Quellen, das wird man trotz mancher dawider erhobenen Einwendungen mit allem Fuge behaupten dürfen. Auch die sehr kurze, aber, wie es scheint, sehr treffende Charakterisirung, die Justin von der marcionitischen Grundlehre gibt, lässt die Annahme, eine personificirte Materie habe in Marcion's Vorstellungen eine bedeutende Rolle gespielt, nicht wohl zu. Somit erscheint es als eine unglückliche Conjectur — Windischmann hat sie versuchsweise vorgeschlagen —, wollte man annehmen, Esnig habe einen Auszug aus den Antithesen des Marcion gemacht; aber nicht weniger unbegründet ist es, Quellen zweiter Hand, die Esnig benutzt haben könnte — etwa, wie ebenfalls Windischmann wollte, die Widerlegungen Marcion's durch Bardesanes (vgl. Euseb. h. e. IV, 30, 1. Philosoph. VII, 31. Mos. Chorens. II, 53) — hier zu vermuthen. Aus dem 15. cap. des 4. Buches des Esnig

---

irgend eine Rolle in der Gott-Weltgeschichte hat er ihr nicht zugetheilt. Tertullian hätte sonst über sie bei Darstellung der marcionit. Lehre von der Schöpfung und vom Sündenfall nicht geschwiegen. Soviel mir bekannt ist, besitzen wir aus dem 2. und 3. Jahrhundert nur zwei Zeugnisse über die Geltung der Materie bei Marcion; Tertull. adv. Marc. I, 15 (Dehinc si et ille mundum ex aliqua materia subiacente molitus est innata et infecta et contemporali deo, quemadmodum de creatore Marcion sentit) und Philosoph. X, 19 p. 524, 11 ed. Dunck. (*πεποιηκέναι δὲ τὰ πάντα φάσκουσιν [τὸν δίκαιον] ἐκ τῆς ὑποκειμένης ὕλης*). Später wird das bekanntlich anders.

(Neumann, a. a. O. S. 76) geht vielmehr mit Deutlichkeit hervor[1]), dass der armenische Bischof aus eigener Anschauung die Secte kannte, jedenfalls Schriften der Marcioniten zur Einsicht ihm vorlagen. Auch hätte er wohl schwerlich in seinem ketzerbestreitenden Werke sich neben Heiden, Persern und griechischen Philosophen gerade nur mit Marcioniten (und Manichäern) auseinandergesetzt, wenn nicht diese seine Landeskirche damals beunruhigt hätten.

Somit werden wir nicht irren, wenn wir annehmen, die Darstellung des Esnig sei etwa aus einem Abriss der marcionitischen Lehren irgend eines späteren armenischen Schülers und aus eigener Erkundung über die Secte geflossen. — Ein besonders anschauliches Bild gewinnen wir aus der armenischen Quelle von dem Wesen des Gottes des Gesetzes; wesentliche Züge sind aber erst aus der Windischmann'schen Uebersetzung richtig zu erkennen.

Nach Auffassung der armenischen Marcioniten sind die Welt und die Geschöpfe erzeugt durch Zusammenwirken des gerechten Gottes und der Materie, die als weibliches Princip gedacht ist[2]). „Nachdem die Welt vollendet ist, ging der Gott des Gesetzes mit seinen Heerschaaren in den Himmel, die Materie und ihre Söhne aber blieben auf der Erde und Jeder herrschte in dem Seinigen — die Materie auf der Erde und der Gott des Gesetzes in dem Himmel.“ Hiermit ist der erste Act der Gott-Weltgeschichte geschlossen; ausdrücklich aber wird es bemerkt, dass die aus der Vereinigung des Gesetzes-

---

1) Vgl. auch den Schluss des oben abgedruckten Abschnittes.

2) „Marcion setzt aber noch hinzu, dass der Gott des Gesetzes Alles, was er gemacht, durch Vermittelung des Materiellen gemacht habe, und dass die Materie ihm gedient als weibliche Potenz, als Weib zur Begattung.“ Dass syrische Marcioniten im 4. Jahrh. ähnlich lehrten, geht aus der Angabe Ephraem's (hymn. zu I Mos. 1, 1) hervor, die Marcioniten hätten zu den Worten „aquis incubuit spiritus deus“ bemerkt: „incubationem aliam minime laudandam fuisse“.

Gottes und der Materie entstandene Welt *Eigenthum der Materie sei*. Diese Bemerkung ist von der höchsten Wichtigkeit, um den zweiten Act der Geschichte richtig im marcionitischen Sinne zu würdigen. Derselbe beginnt damit, dass der Gesetzes-Gott vom Himmel herabschaut und findet, dass die Erde schön sei. Er gedenkt deshalb Menschen zu bilden, die auf ihr leben sollen. Um diesen Plan auszuführen, steigt er zum zweiten Mal zur Materie — dies Mal auf die erzeugte Erde — nieder und bittet sie, ihm etwas von ihrem Staube *abzutreten*, er wolle dann von seinem Geiste etwas dazu geben, „und so wollen wir einen Menschen machen nach meinem Ebenbilde". Die Materie willigt ein und Adam wird geschaffen. Der Erzähler lässt es noch nicht durchblicken, dass der Gesetzes-Gott hier einen bösen Handel mit der Materie anzettelt, ein Spiel, bei dem sie übervortheilt werden soll; aber höchst bedeutsam fügt die Quelle hinzu: „Desshalb nannte er ihn auch Adam, denn aus der Erde hat er ihn gemacht". Mit diesen Worten soll darauf hingewiesen werden, dass der Mensch eigentlich doch immer der Erde, d. h. der Materie, als rechtmässiger Besitz gehört. Jedenfalls aber hat der Gott des Gesetzes nicht mehr Anrecht an den Menschen als jene. Ausdrücklich wird es von Esnig hervorgehoben, wie die Marcioniten erzählen, dass am Anfange Beide, der Gott des Gesetzes und die Materie, sich an dem Menschen, ihrem Kinde, gemeinsam wie ein Elternpaar erfreut haben. Diese Schilderung, mit welcher der zweite Act der Gott-Weltgeschichte schliesst, dient dem nun folgenden Gedanken, dass der Gott des Gesetzes darauf bedacht war, *die Menschen der Materie zu stehlen* und der Ausführung dieses Gedankens im dritten Acte, zur Folie. Es soll hervorgehoben werden, dass, indem der Gott des Gesetzes die Menschen *allein in seinen Dienst* ziehen wollte, er eine *Ungerechtigkeit*, d. h. einen *Diebstahl* begehen musste, wie er ja eigentlich schon durch die Schöpfung des Menschen in ein Gebiet übergegriffen hatte, welches nicht sein Eigenthum

war [1]. Er ruft nun Adam heimlich zur Seite und befiehlt ihm unter Androhung des Todes, keinen anderen Gott anzubeten, als ihn, den Gott des Gesetzes. Adam voll Angst vor dem Tode entfernt sich deshalb immer mehr von der Materie. Als diese nun in alter Weise fortfahren will, dem Menschen Befehle zu geben und merken musste, dass er ihr nicht mehr gehorchte, da erräth sie rasch, dass sie von dem Gott des Gesetzes betrogen und bestohlen worden sei. „Von dem Anfang der Quelle (d. h. von dem Gott des Gesetzes) her ist das Wasser derselben (der Mensch) getrübt. Noch hat Adam keine Kinder und schon bestahl mich jener. Da er mich hasst und mir den Vertrag nicht hält, so werde ich eine Menge Götter machen und mit ihnen die Welt erfüllen, dass man den wahren Gott, wenn man ihn sucht, nicht finden wird." Die Betrogene sucht also ihrerseits den Betrüger zu betrügen, indem sie den Polytheismus einführt. Es gelingt ihr dies

1) Es ist bekannt, dass schon die ältesten Bestreiter Marcion's (vgl. Iren. IV, 33, 2. Tertull. adv. Marc. I, 23. II, 28. Carmen Pseudotertull. adv. Marc. I, 102. V, 35. Spott des Celsus über den gnostischen Dieb-Gott bei Orig. c. Cels. VI, 53) den guten Gott M.'s als Dieb brandmarken, weil er dem Weltschöpfer die Menschen, sein Eigenthum, gestohlen habe. Daher ist es sehr interessant, dass die späteren Marcioniten, entschieden in Bezug auf solche Vorwürfe, vielmehr den Weltschöpfer, also den Gott des A. T. und der Katholiken, als Dieb hinzustellen bestrebt gewesen sind. Das hat aber die Neumann'sche Uebersetzung nicht mit voller Klarheit erkennen lassen. Dabei mögen sie immerhin, hier wie dort, um des guten Zweckes willen in diesem „Diebstahl" nichts Verwerfliches, im Gegentheil eine Gnadenthat gesehen haben; allein der Weltschöpfer sollte auch nicht dem Scheine nach etwas vor dem guten Gotte voraus haben; ja die That des guten Gottes wird schliesslich, wie bald zu sehen, in eine Erkaufung des Menschen umgewandelt. Jedenfalls muss man in dieser Verdoppelung beziehungsweise Uebertragung der Diebstahlsgeschichte auf den Gesetzes-Gott einen sehr secundären Zug erkennen — wie schon überhaupt in der Einführung der Materie als drittes, wirksames Princip — eine Trübung der ursprünglichen Lehre Marcion's aus apologetischem Interesse entstanden.

wirklich. „Es verlor sich unter den mancherlei Namen der Götter der Name Gottes, des Herrn der Geschöpfe, so dass er nirgendwo aufgefunden werden konnte [1].“ Der Materie gehören nun die Nachkommen Adam's im Leben. Sie entreisst dem Gott des Gesetzes die Herrschaft über die Lebendigen und nur sein Zorn kann sich noch rächen an den Todten, indem er sie allesammt in die Hölle schleudert. „Adam kam in die Hölle wegen des Baumes [2]) — und so waren Alle in der Hölle 29 Jahrhunderte.“ [3])

Die secundären Züge und Abweichungen von dem ursprünglichen System Marcion's liegen hier offen zu Tage. Nach dieser Darstellung charakterisirt schon die vorchristliche Menschheitsgeschichte ein Kampf zwischen zwei auf einander eifersüchtigen Wesen um den Besitz des Menschen. Der Kampf zwischen dem guten und gerechten Gott, wie ihn Marcion lehrte, hat sein Vorspiel an dem Streit zwischen diesem und der Materie. Es ist völlig ersichtlich, wozu diese Erweiterung: denn nur ein sittlich so consequenter und rigoristisch-urtheilender Mann, wie Marcion es war, der nur Schatten und Sünde erblickte, wo Christus und sein Geist nicht wirksam gewesen, konnte den kühnen Schritt, über Paulus noch hinausgehend, wagen, die gesammte Geschichte der vorchristlichen Menschheit mit e i n e r Formel zu umspannen und Judenthum und Heiden-

---

1) Deutlich tritt hier zu Tage, dass der Gott des Gesetzes auch nach Ansicht der armenischen Marcioniten der Gott des A. T.'s ist. Das Heidenthum gehört in den Bereich der Materie, das Judenvolk, an welches übrigens an dieser Stelle hier gar nicht gedacht ist, ist das Eigenthum des gerechten Gottes.

2) Leider kann aus dieser abgerissenen Bemerkung nicht erschlossen werden, wie die armenischen Marcioniten die Sündenfallsgeschichte auffassten und in die oben geschilderte Lehrfassung einreihten. Marcion selbst scheint sich kritisch und ablehnend zu ihr verhalten zu haben.

3) Schon W i n d i s c h m a n n (a. a. O. S. 82) hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese Zahl sehr auffallend ist, da die kürzeste Berechnung der Weltjahre bis auf Christus (I d e l e r Chronol. S. 444) 3483 Jahre zähle.

thum, Monotheismus, Polytheismus, vorchristliche Sittlichkeit und Unsittlichkeit mit denselben Prädicaten zu bezeichnen. Ueberall, wo wir die Entwickelung der marcionitischen Kirchen verfolgen können, bemerken wir, wie dieser Punkt der Lehre des Meisters den Schülern zum Anstoss gereichte und sehr mannigfaltige Correcturen sich gefallen lassen musste. Die Einschiebung eines dritten, in der Welt und der Geschichte wirksamen Wesens, dem gegenüber der Gott des Gesetzes ein relativ besserer ist, ist überall fast das Mittel, um die spröden Sätze Marcion's zu erweichen und seinen harten Schlussfolgerungen zu entgehen: freilich, wo der Manichäismus bestimmend eintrat, da dictirte er ganz andere Fassungen, die der Form nach oft genug den ursprünglichen Sätzen Marcion's ganz nahe kamen, innerlich aber ihnen viel ferner standen als jene. Das Theologumenon von der Materie, mit der der Gott des Gesetzes in Streit liegt, finden wir nun auch bei den armenischen Marcioniten des 5. Jahrhunderts, ja nirgendwo tritt sonst in den Quellen[1]) mit solch wünschenswerther Klarheit die Verdoppelung des Götterkampfes um den Besitz der Menschen und die innere Motivirung dieser Verdoppelung zu Tage.

Das Eingreifen des guten, unbekannten Gottes, womit der vierte Act beginnt, wird nun begründet durch die jämmerliche Lage, in welche die Menschen durch „jene beiden Betrüger" gerathen sind. Die Materie verführt sie im Leben, der Gott des Gesetzes peinigt sie im Tode. Sie haben den Kampf der beiden Götter zu büssen, arme, leidende Geschöpfe, preisgegeben der Eifersucht ihrer Eltern. Hiemit ist die Erscheinung des guten Gottes allerdings viel treffender motivirt als bei Marcion selbst; denn der gute Gott rettet nun unglückliche Kreaturen, die unter dem Streit ihrer Eltern Schlimmeres leiden, als sie es verdienen und eigentlich keinem mehr gehören, sofern sie durch Betrug Beiden gehören. Der ursprüngliche

1) Mit Ausnahme vielleicht des apellejischen Systems; vgl. meine Darstellung: De Apellis gnosi monarchica. p. 64—69.

Gedanke Marcion's freilich, der eben jede Motivirung der erlösenden Gottesthat ausgeschlossen wissen wollte, ist dadurch völlig verwischt. Die Probe aber darauf, dass wir oben den Sinn der Einschiebung eines dritten, bösen Princips in die Zwei-Principienlehre Marcion's richtig verstanden haben, liefert die Wahrnehmung, dass von dem Moment an, wo der Sohn des guten Gottes [1]) auf Erden erscheint, die Materie mit keinem Worte mehr erwähnt wird. Hiermit ist deutlich zu verstehen gegeben, dass diese ganze Figur nur dazu geschaffen und eingeführt ist, um den unleugbaren ethischen Zwiespalt, der sich schon in der vorchristlichen Menschheitsgeschichte findet, zu erklären und die That des guten Gottes gewissen sehr nahe liegenden Einwürfen gegenüber zu rechtfertigen. Diese armenischen Marcioniten erweisen sich aber eben dadurch noch als treue Schüler ihres Meisters, dass sie jenes dritte Princip fallen lassen, sobald der gute Gott auf dem Schauplatze auftritt, d. h. sie sind trotz der Statuirung eines dritten Princips Dualisten geblieben, indem in jedem der zwei Theile der Gott-Weltgeschichte immer nur eine Zweiheit von Principien thätig sein soll, in dem zweiten diejenige Zweiheit, welche Marcion selbst hatte gelten lassen.

Die Aufgabe, die der gute Gott seinem Sohne stellt, ist eine doppelte. Erstlich soll er in der Gestalt eines Menschen

1) Auch daraus wird eine Trübung der Lehre M.'s bei den armenischen Schülern gefolgert werden müssen, dass diese so bestimmt zwischen dem guten Gott selbst und seinem Sohne unterscheiden. M. scheint über diesen Punkt nicht reflectirt zu haben. Der grössere Theil seiner Schüler schritt vom naiven Modalismus zu bestimmten Gegensatz gegen die Hypostasenlehre fort; daher die häufige Zusammenstellung von Marcioniten und Sabellianern bei den kirchlichen Schriftstellern des 4. Jahrhunderts besonders im Abendlande. (Anders aus anderen Gründen Dionys. Rom. bei Athanas. [Migne, Patrol. Lat. V, p. 112] und Cyrill. catech. 16, 4.) Hier dagegen wird man mit Recht auf katholische Beeinflussung zu schliessen haben, die auch sonst nachweisbar ist. Vgl. Apelles p. 78 n. 1. Die dort gegebenen Nachweisungen können vermehrt werden, z. B. Epiph. h. 64 c. 2.

(doketisch zu fassen) auf die Erde gehen und den Menschen umsonst[1]) Tröstungen darreichen; zweitens soll er die Hölle leeren. Um Letzteres aber ausführen zu können, muss er selbst sterben (natürlich nur scheinbar); denn die Hölle kann kein Leben aufnehmen. Desshalb soll er sich von dem gerechten Gott an das Kreuz schlagen lassen, indem er die Eifersucht desselben erregt, der ihn und seine wahre Würde nicht kennen und unbedachtsamer Weise seinen Zorn an ihm auslassen wird. Wirklich lässt ihn der Gott des Gesetzes kreuzigen; aber sein scheinbarer Sieg war sein Verderben; denn nun gelangte der Gottessohn wirklich in die Hölle, leerte sie und führte die Seelen hinauf in den dritten Himmel[2]). Damit schliesst der vierte Act; die Seelen der Verstorbenen von Adam ab sind befreit; nun aber gibt es noch auch die Lebendigen zu gewinnen und dem Herrn der Welt seine Herrschaft über die Welt zu entreissen. Darum folgt noch ein fünfter Act. Der Tod Jesu sollte nicht nur das Mittel werden, die Unterwelt zu erobern, sondern auch den Weltschöpfer völlig zu stürzen.

Jesus steigt nun nämlich zum zweitenmale auf die Welt herab in Gestalt der Gottheit, um mit dem Gott des Gesetzes zu rechten. Der Anklagepunkt ist dieser: der Gott des Gesetzes hat sein eigenes Gesetz übertreten, somit sein Wesen

---

1) Die Betonung des „gratis“ ist echt marcionitisch.

2) Es ist nicht anzunehmen, dass die armenischen Marcioniten hierüber anders gelehrt haben sollen, als M. selbst (vgl. Iren. I, 27). An eine Befreiung aller Seelen ist schon desshalb nicht zu denken, weil gleich im Folgenden der Glaube ausdrücklich als Bedingung der Seligkeit hingestellt wird. Esnig's Bericht ist hier entschieden summarisch. Wichtig ist, dass erzählt wird, als der Gott des Gesetzes die Siegesthat Jesu erfahren, zerriss er in der Wuth sein Kleid und den Vorhang seines Tempels u. s. w. Es werden hier also, was auch nothwendig erscheint, die den Tod Jesu begleitenden Zeichen als Wuthäusserungen des Gottes des Gesetzes gedeutet. Leider lässt sich Tertull. adv. Marc. IV, 42 zu Luc. 23, 45 zum Vergleich nicht herbeiziehen, da Tertullian die Exegese Marcion's zu dieser Stelle nicht mitgetheilt hat, sondern nur rhetorisirt.

verleugnet, indem er im Widerspruch mit seinem Gesetz das Blut eines Gerechten, Jesu, vergossen hat. „Ich bin in der That gerechter als du und habe deinen Geschöpfen grosse Wohlthaten erwiesen.“ In diesen Worten Jesu ist dem Gott des Gesetzes das Urtheil gesprochen. Auch hier ist wiederum ersichtlich, wie die späteren Marcioniten eifrig bemüht gewesen sind, die Anstösse der Lehre des Marcion, sei es auch auf Kosten ihres eigentlicheu Wesens, zu entfernen. Zum Diebe ist vielmehr der ATliche Gott schon geworden; denn er war ein Räuber, als er die Menschen allein besitzen wollte. Die Möglichkeit aber, ihm ohne Diebstahl den ihm gebührenden Antheil an der Menschheit zu nehmen, wird dadurch gewonnen, dass er selbst seinem sittlichen Wesen untreu werden muss. Die Herrschaft über die Welt kann dem Gesetzes-Gotte gerechter Weise entzogen werden, weil er ungerecht gehandelt hat. Er selbst muss es anerkennen, dass er durch diese Handlung des Todes schuldig sei und muss sich flehend an Jesus wenden mit den Worten: „ich gebe dir zur Genugthuung alle jene, welche an dich glauben werden, dass du mit ihnen thun kannst, was du willst.“

Nun ist allerdings der alte Diebstahlsvorwurf, von Katholiken gegen den Gott Marcion's erhoben, gründlich beseitigt. Der gerechte Gott selbst erklärt zur Sühnung seinen Besitz, die Menschheit, an den guten Gott abtreten zu wollen. Der Tod Jesu war der Kaufpreis. Durch ihn ist also Beides geworden, die Erlösung sowohl der Todten als der Lebendigen aus der Macht des Weltschöpfers. Aber die Mission Jesu bei dieser zweiten Herabkunft auf die Erde ist noch nicht beendet. Das, was er dem Menschengeschlecht geleistet, soll auch den kommenden Geschlechtern verkündet werden. Jesus verlässt den Weltschöpfer und — „entrückt“ den Paulus, offenbarte ihm den Preis und sandte ihn aus, dass er predige, um den Preis seien wir erkauft und alle, die an Jesum glauben, seien verkauft von dem gerechten Gott an den Guten.

Es ist hier sehr interessant zu sehen, wie hoch die Erwählung des Paulus von den Marcioniten gestellt wurde. Win-

7*



dischmann hat sehr scharfsinnig vermuthet, dass jenes zweite Erscheinen Christi, welches in der That so unerhört sonst ist, nichts anderes bedeute, als die Bekehrung Pauli. In der That ist diese Hypothese sehr einleuchtend zu nennen; denn die Aburtheilung des Weltschöpfers und die Entrückung des Paulus [1]) stehen nach der Quelle in engster Beziehung und wie einerseits Paulus nicht ausgesandt werden konnte, bevor die Rechnung mit dem Gott des Gesetzes gemacht war, so hatte andererseits eben diese Abrechnung nur den einzigen Zweck, die Aneignung des „Preises" an alle Menschen durch die Predigt vom Kreuz zu ermöglichen. Ob aber die Annahme zweier Erscheinungen Christi auf Erden, der einen in Menschengestalt, um die Todten zu erobern, der andern in Gottes Gestalt, um die Lebendigen durch Paulus zu gewinnen und die Frucht des Kreuzestodes anzueignen, schon von Marcion selbst empfohlen und damit die Berufung des Paulus in ein so strahlendes Licht gerückt worden, oder ob auch hierin ein secundärer Zug zu ersehen ist, lässt sich nicht mehr entscheiden [2]).

---

1) Ich lasse es dahingestellt sein, ob Windischmann mit der Bemerkung: „Es wird aber die Bekehrung Pauli, wie es scheint, mit seiner Entzückung zum dritten Himmel (2. Cor. 12, 2) verschmolzen; er ist nach Marcion derjenige, der zuerst den andern, unbekannten Gott gesehen hat," im Rechte ist, doch scheint es mir sehr wahrscheinlich. Jedenfalls aber ist es grundlos, mit Windischmann zu schliessen, die Marcioniten hätten damals das die Bekehrung Pauli betreffende Stück der AG. anerkannt; im Gegentheil, gerade für den, welcher die Apostelgeschichte nicht kennen wollte, lag es sehr nahe, Gal. 1 und II Cor. 12 zu combiniren.

2) Dass die Parusie des Herrn am Ende des Weltlaufs in diese zweite Erscheinung, die dem Paulus galt, von den Marcioniten ist verflüchtigt worden, wäre eine ganz grundlose Annahme, da wir wissen, dass sie die Ankunft des Antichrists, des Messias des Gesetzes-Gottes, und seine Ueberwindung durch den wiederkehrenden Jesus nach 2. Thess. 2 erwarteten. Diese zukünftige Erscheinung müssen sie mithin als dritte gezählt und das letzte Kommen Christi als sechsten und Schlussact der Weltgeschichte gerechnet

Deutlich erkennt man in dieser ganzen Theorie erstlich noch die alte paulinisch-marcionitische Grundlage — scheint es doch Kernwort der Marcioniten so im 2. wie im 5. Jahrh. gewesen zu sein: „der Unbekannte hat uns durch einen Preis erkauft von dem Gott der Geschöpfe" — aber weiter auch den Einfluss zwar nicht des Manichäismus, wohl aber der kirchlichen Satisfactionstheorie mit Teufelskauf u. s. w., wie sie im 4. und 5. Jahrh. fast die officielle zu werden drohte. Ja auch der betrogene Teufel fehlt nicht; denn wer ist der Gott des Gesetzes, der den Sohn des guten Gottes an das Kreuz schlagen liess, anders als der Teufel der katholischen Kirchenlehre, der „einem lüsternen Fische gleich mit dem Köder des Fleisches zugleich die Angel, die Gottheit, verschlingen musste"? Die Anstösse der marcionitischen Lehre, Raub und Diebstahl seitens des guten Gottes, sind hier weggeräumt durch Einführung der allgemein-gültigen kirchlichen Theorieen: allerdings diesmal nicht zum Vortheil der marcionitischen Lehre, für deren ursprüngliche Fassungen man diese Ausführungen, so nah sie sich mit echten Gedanken Marcion's zu berühren scheinen, nicht halten darf. Dass neue Schwierigkeiten nun entstanden, dass vor allem der gute Gott zwar nicht mehr als Dieb, wohl aber als Betrüger erschien — ganz abgesehen von dem höchst zweifelhaften Werthe eines Todes, der nur scheinbar gestorben wird —, das wurde nicht empfunden, so wenig es die Kirchenlehrer der damaligen Zeit bei ihren Theorieen empfanden. Formal war das Rechtsgeschäft untadelig hergestellt; für die sittliche Werthung der so bedenklichen Einleitung zu diesem „Kauf" seitens des guten Gottes fehlte jedes Bewusstsein.

Neumann hat dieses Alles in seiner Uebersetzung stark verwischt. Die Einsicht, dass es sich hier um Marcioniten handelt, die mit Zuhülfenahme katholischer Theologumena,

---

haben. Beachtenswerth ist es übrigens, dass diese armenischen Marcioniten Marcion selbst nicht in die Heilsgeschichte hineingezogen zu haben scheinen.

völlig unbeeinflusst von den Manichäern, die Lehre des Meisters zurecht gerückt haben, hat uns erst die Windischmann'sche Uebersetzung verbürgt. Was sich sonst noch bei Esnig findet über das Leben Marcion's und über die kirchliche Praxis und Disciplin enthält zwar nichts Neues, bestätigt aber gerade solche Nachrichten, die sonst wenig bezeugt sind. Nur das Eine ist noch hervorzuheben [1]), dass Esnig ausdrücklich die Kunde, wie der Preis beschafft sei, für eine esoterische bei den Marcioniten erklärt. Die Katechumenen erfuhren nur, dass ein Preis für ihre Erlösung gezahlt und sie somit Eigenthum des guten Gottes seien.

## II. Syrische Marcioniten des 4. Jahrhunderts.

*Συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν.*

Es ist bekannt, dass die Marcioniten im Orient sich zu abgeschlossenen Gruppen zusammengethan und eigene sociale Verbände gegründet haben. Ephraem Syrus und Theodoret ermöglichen es uns einigermassen, ein Urtheil über diese häretischen Genossenschaften, welche die Unduldsamkeit ihrer Brüder immer weiter gegen Osten gedrängt hat, zu gewinnen. Die Meisten von ihnen verfallen im 7. Jahrh. dem Schwert Muhamed's. Immerhin sind die Nachrichten über sie vereinzelt und spärlich — am besten sind wir noch über syrische Marcioniten unterrichtet —; denn die Kirchenmänner berichteten lieber von ihren eigenen Thaten gegen dieselben, als von den Zuständen, in welchen sie die häretischen Flecken und Dörfer, „die Pestbeulen ihrer Diöcesen“, fanden. Um so willkommener ist jede Nachricht, die hier nähere Aufklärung gibt.

---

1) Ausser einer kurzen Skizze des Lebens Marcion's finden sich noch Nachrichten über seine Taufpraxis: die Taufe konnte zwei-, ja dreimal und auch an einem Stellvertreter vollzogen werden — jedenfalls eine spätere Ordnung in den marcionitischen Kirchen; ferner wird mitgetheilt, dass auch Frauen sie ausüben durften (vgl. Tertull. de praescript. haer. c. 41).

Es ist meines Wissens von den Fachgenossen noch nicht darauf aufmerksam gemacht worden, dass Le Bas und Waddington (Inscriptions Grecques et Latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure. Vol. III. 1870. nr. 2558 p. 582) eine Inschrift veröffentlicht haben, welche für die Geschichte der marcionitischen Kirchen von hohem Werthe ist.

Zu Deir-Ali, etwa drei Meilen südlich von Damaskus, fanden sie folgende Inschrift:

*CYNΛΓΩΓΗΜΛΡΚΙΩΝΙCΤΩΝΚΩΜ*
*ΛΕΒΛΒΩΝΤΟΥΚΥ.ΚΛΙCΡΙΗΧΡΗCΤΟΥ*
*ΠΡΟΝΟΙΑΠΛΥΛΟΥΠΡΕCΒ‖ΤΟΥΛΧΕΤΟΥC.*

*Συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν κώμ(ης)*
*Λεβάβων τοῦ κ(υρίο)υ κ[α]ὶ σ(ωτῆ)ρ(ος) Ἰη(σοῦ) Χρηστοῦ*
*προνοίᾳ Παύλου πρεσβ(υτέρου) — τοῦ λχ' ἔτους.*

λχ' = 630 aer. Seleucid. = 318/319 p. Chr.

Waddington bemerkt hiezu: „Cette inscription est d'un grand intérêt, parce qu'elle constate pour la première fois l'existence d'un lieu de culte public consacré à un hérésie, et antérieur aux monuments datés les plus anciens du culte public des chrétiens."

Die Erklärung des Einzelnen macht keine Schwierigkeit: *τοῦ κυρίου κτλ.* ist als Genet. possess. zu fassen und mit *προνοίᾳ Παύλου* ist der Presbyter bezeichnet, unter dessen Leitung der Bau aufgeführt worden ist oder die Synagoge steht. Der Name Paulus mag bei den Marcioniten häufig gewesen sein; Belege kann ich aber nicht dafür beibringen. (Doch vgl. Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. VII, 25, 14.)

Diese Inschrift constatirt einen öffentlichen, kirchlichen Cult der Marcioniten im Hauran und ist um ihres hohen Alters willen für die Geschichte des Gottesdienstes überhaupt wichtig. Sehr auffallend ist es aber, dass das Versammlungsgebäude, denn von einem solchen stammt die Aufschrift, kurzweg

Synagoge heisst[1]); um so auffallender, als selbst bei den katholischen Christen das Kirchengebäude meines Wissens niemals Synagoge genannt worden ist[2]). Ja Epiphanius bemerkt

---

1) Vgl. Waddington: „Enfin il faut signaler, l'emploi du mot *συναγωγή* au lieu d' *ἐκκλησία*, ce qui est d'autant plus singulier que les tendances de Marcion, loin d'être judaïsantes, étaient plutôt hostiles aux Juifs.

2) Die Bezeichnung *ἐκκλησία* für das Kirchengebäude ist in älterer Zeit freilich auch nur sehr selten zu finden (vgl. App. Constitt. V, 19 p. 150, 12 sq. edit. Lag.: *ἀπὸ ἑσπέρας ἕως ἀλεκτοροφωνίας ἀγρυπνοῦντες καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ συναθροιζόμενοι γρηγορεῖτε*), aber doch wohl nur desshalb, weil von Kirchengebäuden in der vorconstantinischen Zeit überhaupt fast nie die Rede ist. Einen Beleg dafür, dass das Kirchengebäude von Katholiken je *συναγωγή* genannt worden ist, habe ich nicht gefunden. Da eine einigermassen ausreichende Zusammenstellung über den Gebrauch des Wortes *συναγωγή* in den ersten Jahrhunderten als Bezeichnung christlicher Versammlungen meines Wissens nicht existirt — auch Suicer (edit. III T. II p. 1106) und Vitringa (De synagoga vetere libr. III. Leucopetrae. 1726 p. 87 sq.) bieten nur Ungenügendes — so wird es nicht überflüssig sein, hier eine Uebersicht zu geben. Ein paar kurze Vorbemerkungen mögen gestattet sein. In der Zeit Jesu und der Apostel ist das Wort *συναγωγή*, welches in der älteren Profangräcität nur activ gebraucht worden ist, solenne Bezeichnung 1) der jüdischen Religions-Gemeinde, 2) der jüdischen Gottesdienst-Versammlung, 3) des Ortes, wo die Versammlung abgehalten wird. Als solche scheint es schon damals die Bezeichnung *ἐκκλησία*, welche die LXX noch abwechselnd mit *συναγωγή* zur Uebertragung von קָהָל verwenden (S. Schürer, NTlich. Ztgesch. S. 469), verdrängt zu haben. Umgekehrt bürgert sich dieses Wort sehr rasch als solenne Bezeichnung der christlichen Gemeinde durch Paulus ein: im Zusammenhange hiermit scheint in christlichen Kreisen das Wort *συναγωγή* als von den Juden in Anspruch genommen sehr bald geflissentlich vermieden worden zu sein. Allerdings wird uns in den Schriften aus den ersten drei Jahrhunderten *συναγωγή* als Bezeichnung christlicher Gemeinde oder christlicher Gottesdienst-Versammlung einige Male begegnen, aber das will in der That sehr wenig besagen, sobald man bedenkt, wie oft es uns begegnen müsste, wenn es einigermassen gebräuchlich gewesen wäre. Wenn aber andererseits nun unwidersprechlich ist, dass schon vom 2. Jahrh. an „Juden-

es ausdrücklich als eine tadelnswerthe Eigenthümlichkeit der Ebioniten (h. 30, c. 18): *Συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν.* Nimmt man

---

thum", „Judenvolk", „Judenreligion" von den Christen kurzweg durch *συναγωγή* bezeichnet worden ist, so werden wir jene Fälle, wo uns bei katholischen Schriftstellern das Wort als Bezeichnung christlicher Versammlungen entgegentritt, meistens wohl dahin zu beurtheilen haben, dass der Schriftsteller es in völlig naiver Weise als Synonymum von *ἐπισυναγωγή* (Hebr. 10, 25), *σύναξις* (App. Constitt. II, 39. Cyrill. catech. 14, 24), *συνάθροισμα* (App. Constitt. II, 61. Lagarde, Reliq. p. 3, 28. Ign. ad Trall. ed. maj. 3), *σύνοδος* (App. Constitt. II, 57. Euseb. h. e. IX, 1, 8), *συνοδία* (Iren. III, 4, 2, aber s. § 1) gebraucht hat, ohne sich eben der jüdischen Verwendung desselben zu erinnern, mithin nicht als irgendwie solenne Bezeichnung.

Im N. T. begegnet uns das Wort *συναγωγή* für christliche Versammlung nur Jac. 2, 2, was man immerhin hier als ein Zeichen eines sogenannten „Judenchristenthums" deuten mag. In demselben Sinne steht es viermal im 11. Mandat des Hermas (p. 69 Z. 4. 6. 23 [p. 70 Z. 2 edit. Hilgf.: *συναγωγὴ ἀνδρῶν δικαίων*). Diejenigen, welche den Hirten auf die judenchristliche Entwicklungslinie setzen, mögen hier ebenfalls noch an jüdische Reminiscenzen denken. Interessant ist die Beobachtung, dass den alten lateinischen Uebersetzern das Wort unerträglich gewesen ist. Der Vulgärlateiner gibt es zweimal durch ecclesia, einmal durch turba wieder und lässt es an einer Stelle ganz aus. Der Palat. wechselt zwischen concilium und coetus. Ignatius braucht einmal das Wort im Sinne von gottesdienstlicher Zusammenkunft (ad Polyc. 4: *πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν*). Es wird hier nicht anders zu fassen sein als Ignat. ad Trall. 3 edit. mai., wo es in einer Reihe von Synonymen steht (*χωρὶς πρεσβυτέρων ἐκκλησία ἐκλεκτὴ οὐκ ἔστιν, οὐ συνάθροισμα ἅγιον, οὐ συναγωγὴ ὁσίων*). An den „Synagogenmeistern" Luc. Peregr. 11 (anders Hadr. bei Vopisc. Saturn. 8) darf man wohl stillschweigend vorübergehen. Bei Theophilus findet sich das Wort im Pl. einmal ad Autol. II, 14 p. 93 D im Sinne von „christliche Gemeinden"; aber eben diese Stelle zeigt deutlich, dass es im christlichen Sprachgebrauch schon damals nicht üblich war. Sie lautet: .... *οὕτως δέδωκεν ὁ θεὸς τῷ κόσμῳ κυμαινομένῳ καὶ χειμαζομένῳ ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων τὰς συναγωγάς, λεγομένας δὲ ἐκκλησίας ἁγίας.* Man sieht, der Schriftsteller hat das erstere Wort nur gewählt, um

hiezu noch den weiteren Bericht über die Ebioniten: *Πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους* (also keine *ἐπισκόπους*; vgl. Cod. Theod. 16, 5, 5: „presbyterorum

---

seinem heidnischen Freunde das folgende verständlich zu machen. Es wird hieraus wohl zu schliessen sein, dass *συναγωγή* damals auch in der Profangräcität im passiven Sinne gebraucht worden ist. Mit Theophilus stimmt Clemens Alex. In Betracht kommt hier einzig die Stelle Strom. VI p. 268, 47: *ὁρᾷς, ὅπως ἡ κυριακὴ φωνὴ λόγος ἀσχημάτιστος· ἡ τοῦ λόγου δύναμις, ῥῆμα κυρίου φωτεινόν, ἀλήθεια οὐρανόθεν ἄνωθεν ἐπὶ τὴν συναγωγὴν τῆς ἐκκλησίας ἀφιγμένη.* In dem „*συναγωγὴ τῆς ἐκκλησίας*" ist einfach das classische *συνάγειν τὴν ἐκκλησίαν* wiederzuerkennen. (Vgl. Thucyd. 2, 60.) Die übrigen Stellen, abgesehen von einer, die später genannt werden wird (Paedag. II p. 61, 25. III p. 109, 40. p. 110, 30. Strom. VI p. 262, 31), beweisen, dass *συναγωγή* auch in einem ganz neutralen Sinne von Clemens verwendet wird. Dass der christl. Interpolator der jüdischen „Testamente der 12 Patriarchen" Benjam. 11 statt des paulinischen *ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν* (Röm. 16, 4) den Ausdruck *συναγωγαὶ τῶν ἐθνῶν* gewählt hat (*καὶ ἁρπάζων* [scil. Paulus] *ὡς λύκος ἐπ' αὐτοῦ, καὶ διδοὺς τῇ συναγωγῇ τῶν ἐθνῶν. καὶ ἕως συντελείας τῶν αἰώνων ἔσται ἐν συναγωγαῖς ἐθνῶν .... ὡς μουσικὸν μέλος*), kann nicht auffallen. Ohne Zweifel wollte der Schriftsteller hier paradox schreiben. In den Briefen des Dionys. Alex. kommt *συναγωγή* zweimal vor (Euseb. h. e. VII, 9, 2: *πιστὸς νομιζόμενος ἀρχαῖος .... τῆς συναγωγῆς μετασχών.* h. e. VII, 11, 17: ... *ἀφίξονται γὰρ καὶ ἀναπαύσονται καὶ ὡς ἐν προαστείοις πορρωτέρω κειμένοις, μετὰ μέρος ἔσονται συναγωγαί*). An letzterer Stelle ist der Ausdruck gebraucht, wie Ignat. ad Polyc. 4; die erstere lässt allerdings die Vermuthung zu, dass *συναγωγή* in Alexandrien damals eine nicht seltene Bezeichnung für *ἐκκλησία* gewesen ist. Sonst findet sich in der Kirchengeschichte des Eusebius das Wort nur noch einmal: IX, 1, 8, wo *ἐκκλησίαι συγκροτούμεναι, σύνοδοι παμπληθεῖς, συναγωγαὶ ἐπιτελούμεναι* (aber E[a]F[b]GH lesen bedeutsamer Weise *ἀγωγαί*) neben einander stehen. In allen 8 Büchern der App. Constitutt. begegnet uns das Wort nur zweimal in der Bedeutung „die christliche Gemeinde", während *ἐκκλησία* und andere synonyme Begriffe unzählige Male vorkommen: Constitt. II, 43 p. 72, 8: *ἔξω τῆς ἐκκλησίας βληθεὶς ἀξίως ἀπετμήθη τῆς τοῦ κυρίου συναγωγῆς.* Constitt. III, 6 p. 101, 19: *οὐ γὰρ ἐπὶ τὸν κοινὸν τῆς συναγωγῆς ἀνάπαυμα ἐν τῇ κυριακῇ καταντῶσιν*

vocabulo religionem mentiuntur"), so müsste man, stünde das *Μαρκιωνιστῶν* nicht zu deutlich im Steine, jedenfalls bei der Aufschrift eher an ein Kirchengebäude der Ebioniten (Elkesaiten),

---

(scil. viduae indignae). Indessen ist zu bemerken, dass die Bezeichnung *ἀποσυνάγωγος* für solche, die aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sind, terminus technicus gewesen sein muss. Der Zusammenhang, in welchem dieser Begriff in den App. Constitutt. vorkommt, gibt dies an die Hand (vgl. II, 43 p. 71, 5. III, 8 p. 105, 6. IV, 8 p. 119, 23 = *ἀποβλητός*). Um so auffallender ist es, dass „*συναγωγή*" nur so selten sich findet.

Es ist möglich, dass man diese Zusammenstellung noch vermehren kann (Lagarde, Reliq. 85, 17. 94, 19 ex Syr.); immerhin wird sie zeigen, wie spärlich der Gebrauch des fraglichen Wortes als Bezeichnung christlicher Versammlungen ist. Viel leichter lässt es sich beweisen, dass „Synagoge" von Anfang an und fortgehend als specifisches Wort für jüdische Versammlungen, ja geradezu für das Judenthum im Gegensatz zur christlichen Kirche, von den christlichen Schriftstellern verwendet wird. Schon der Verfasser der Apokalypse (2, 9. 3, 9) scheint die *συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ*, die Christusfeindlichen Juden, der *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* gegenüber zu stellen und es ist sehr wohl möglich, dass eben diese Entgegensetzung den späteren Sprachgebrauch beeinflusst hat. Auch der Verfasser des Barnabasbriefs hat wohl nicht absichtslos zweimal (5, 13. 6, 6) den 17. Vers des 22. Psalms (*πονηρευομένων συναγωγαὶ ἐπανέστησάν μοι*) ausgeschrieben. Irenäus schreibt (III, 6, 1): „ecclesia, haec enim est synagoga dei". Aehnlich Tertullian (ad uxor. I, 2): „Sed licet figuraliter in synagoga ecclesia intercesserit". Scorp. 10 nennt er die jüdischen Synagogen „fontes persecutionum" und aus den Ausführungen adv. Marc. IV, 7 folgt, dass ihm Synagoge nur als Bezeichnung der jüdischen Versammlungen bekannt ist, wie denn auch meines Wissens überhaupt von keinem Lateiner „Synagoge" je synonym mit „Kirche" gebraucht worden ist. (Vgl. was oben über die Uebersetzer des Hermas bemerkt wurde.) Auch Clemens Alex. drückt Strom. I p. 137, 14 den Gegensatz von Kirche und afterkirchlichen Versammlungen einfach durch die beiden Stichworte aus, wenn er schreibt: *ἀλλὰ ἀποπήδησον, μὴ χρονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ αὐτῆς· τόπον τὴν συναγωγήν, οὐχὶ δὲ ἐκκλησίαν ὁμωνύμως προσεῖπεν.* Ein wie wenig geachteter Ausdruck übrigens auch in den App. Constitt. *συναγωγή* ist, beweisen viele Stellen. II, 60 p. 90, 24—91, 15 werden die religiösen Ver-

jener Gegenfüssler der Marcioniten, als an diese selbst denken. Ich weiss mir die merkwürdige Bezeichnung „Synagoge“ nicht zu erklären. Hat man vielleicht anzunehmen, dass in jener Gegend jüdischer Cult bereits so verschollen war, dass man das griechische Wort, ohne sich Missverständnissen auszusetzen, gebrauchen konnte (?), oder soll man es umgekehrt für möglich erklären, dass gerade in Palästina und an den Grenzen der terminus *συναγωγή* stehende Bezeichnung für öffentliche Versammlungsgebäude war, oder haben die Marcio-

---

sammlungen sowohl der Heiden (vgl. auch II, 62 p. 93, 23 sq.: *συναγωγὴ ἐθνῶν*), als der Juden mit diesem Worte bezeichnet, dagegen die christliche Versammlung in durchsichtigem Gegensatze *ἐκκλησία* genannt. II, 61 p. 92, 12 heisst es: *εἰς μιαρὸν δὲ ἐθνῶν εἰσέλθοι ἢ εἰς συναγωγὴν Ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν.* II, 61 p. 92, 16 lesen wir von einer *συναγωγὴ χριστοκτόνων.* VI, 5 p. 160, 4—14: *ἀποβληθείσης τῆς συναγωγῆς τῆς πονηρᾶς . . . . ἐπλήρωσε τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν.* Diese Beispiele liessen sich leicht aus den verschiedensten Schriften vermehren; vgl. Can. apost. 65. 71. Cod. Theod. 16, 8, 4. 9. 20. 25—27 etc. etc. Mag also immerhin im ersten und in der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts der Ausdruck *συναγωγή* auch hier und da noch für christliche Versammlungen in solenner Weise gebraucht worden sein, so ist er doch sicher schon sehr frühe in Misscredit gekommen. Im 4. Jahrh. finden wir bei Augustin an sehr vielen Stellen (z. B. in Rom. c. 2 T. III, 2 ed. Ben. p. 2635 und im Psalmencommentar öfters) schon abgeschmackte Theorieen darüber, dass die jüdische Gemeinde Synagoge, die christliche Kirche heissen musste, die von den Späteren, selbst von Bellarmin (vgl. gegen ihn Casaubonus, Exercit. 16 ad annal. Bar. 42) vertheidigt wurden. Die lateinische Uebersetzung von *συναγωγή* = congregatio (grex) bot hier allein schon einen erwünschten Anhaltspunkt. Aber auch der des Griechischen kundige Hieronymus (Stellen bei Vitringa a. a. O. S. 91) spricht oftmals in einer Weise abschätzig von „der Synagoge“, dass man annehmen muss, er habe niemals etwas davon gehört, dass eine christliche Gemeinde Synagoge genannt worden sei. — Aus dem Beigebrachten geht hervor, dass die *Συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν* als Aufschrift auf einem christlichen Kirchengebäude des 4. Jahrhunderts ein archäologisches Unicum, ein grosses Räthsel ist und dass wir heutzutage nicht mehr im Stande sind, eine Lösung dieses Räthsels zu geben.

niten eine früher jüdische Synagoge in Besitz genommen (Cod. Theod. 16, 8, 25) und den Namen absichtlich belassen?

## III. Liturgische Psalmengesänge bei Marcioniten. Fragm. Murat. ZZ. 82—84.

In dem 3. Heft der Zeitschr. f. luth. Theol. 1875. S. 461 ff. hat Lic. Leimbach meine Abhandlungen über den polemischen Schluss des Murat. Fragments (Zeitschr. f. luth. Theol. 1874. Heft 2 und 3) einer dankenswerthen Kritik unterzogen. Leimbach hält die Wiederherstellung des „Tatiani" Z. 81 mit mir für sicher, will das „qui etiam" Z. 82 ebenfalls gewahrt wissen und stimmt meiner Auffassung über den Zweck des Fragmentisten bei Nennung der Namen Valentin und Tatian bei, indem auch er auf den Hauptsatz allen Nachdruck legt, in ihm die Evangelien der beiden Häretiker abgewiesen findet und in dem Relativsatze eine Aussage sieht, durch welche das „non recipimus" des Hauptsatzes wirksam motivirt erscheinen sollte. Meinen Vorschlag dagegen „psalmorum" in „propositionum" zu ändern und „conscripsit" für „conscripserunt" zu lesen, weist er ab. Er wahrt hier den überlieferten Text und übersetzt mit Hinzuziehung des „una cum basilide" zum Relativsatz, unter Aenderung des „marcioni" in „marcionitis": „welche auch ein neues Psalmenbuch für die Marcioniten geschrieben haben zusammen mit Basilides".

Ich muss bekennen, dass ich selbst die Conjectur „propositionum" bereits preisgegeben hatte, als mir Leimbach's Aufsatz zukam, in welchem der polemische Schluss des Fragm. Murat. besonnen besprochen wird, ohne dass jedoch der Verfasser wesentlich neue Gesichtspunkte aufgestellt oder neues Material beigebracht hätte. Die Conjectur „propositionum" hatte ich vertheidigt, weil die Zusammenstellung „psalmorum liber" und „Marcioni" sehr auffallend erschien. Sie musste aber selbstverständlicher Weise fallen, sobald nachgewiesen war, dass „Psalmen Marcion's" oder „Psalmen für Marcion" auch

sonst in den Quellen erwähnt werden. Diesen Nachweis haben bisher weder Leimbach, noch seine Vorgänger geliefert. Noch immer müssen die „Psalmen Valentin's" (Tert. de carne Chr. 17. 20) herhalten oder man ändert geradezu „marcioni" in „marciani", da für die Secte der Marcianer durch den Bericht des Irenäus allerdings Psalmen bezeugt sind.

Allein es gibt wirklich einen urkundlichen Beleg für die Richtigkeit der Zusammenstellung eines „liber psalmorum" mit dem Namen Marcion's und dieser Beleg schützt den überlieferten Text des Schlusses des Fragm. Murat.

Der arabische Schriftsteller, welcher die „praefatio ad conciliam Nicaenum" verfasst hat, die von dem Maroniten Abr. Ecchellensis lateinisch übersetzt worden ist[1]), schreibt unter anderem über die Marcioniten:

„Apostolorum Actus e medio omnino sustulerunt, alium substituentes Actorum librum, qui faveret opinionibus ac dogmatibus illumque nuncuparunt librum propositi finis[2]). Marcionem principem nominabant apostolorum[3]) .... Psalmos, quos recitent inter preces fundendas, alios a Davidis psalmis sibi effinxerunt."

1) Abgedruckt bei Mansi, Sacr. Concil. T. II [„Eiusdem concilii Nicaeni praefatio ex arabicis orientalium codicibus Latine donata ab Abrah. Ecchellensi"] p. 1057. Ueber die arabischen Acten des Concil. Nicaen. vgl. Hefele, Conciliengesch. Bd. I (1. Ausgabe) S. 346.

2) Von einer marcionitischen Apostelgeschichte unter dem Titel „liber propositi finis" wissen wir sonst nichts.

3) Diese Notiz finde ich sonst nirgends bezeugt. Aus dem Dial. de recta in deum fide (Opp. Orig. ed. De la Rue T. I p. 809) ist nur zu entnehmen, dass die Marcioniten den Marcion ihren ersten Bischof genannt haben. Ausdrücklich erwiedert Megethius auf die Frage des Katholikers, wer grösser sei, Paulus oder Marcion — Paulus. Die armenischen Marcioniten des 5. Jahrhunderts haben Marcion's Berufung nicht in die Heilsgeschichte aufgenommen. In der Nachricht des arabischen Schriftstellers ist wohl eine gehässige Verleumdung, wenigstens eine böse Uebertreibung

Diese entscheidende, soviel mir bekannt seit Ittig[1]) vergessene, Notiz des arabischen Schriftstellers lehrt uns, dass in dem Fragm. Mur. bei dem „psalmorum“ und „marcioni“ zu verharren ist, wenn wir auch die Quellen, aus welchen jener Araber schöpfte, nicht angeben können. Dann aber tritt die Leimbach'sche Erklärung in der Hauptsache wenigstens als die allein berechtigte ein und der polemische Schlussabschnitt des Fragments wäre etwa in folgender Weise zu paraphrasiren: die Evvbücher des Valentin oder Tatian (die sehr ähnlich und ganz brauchbar gewesen sein müssen), oder was sonst von diesen Männern herstammt, können wir schlechterdings nicht annehmen[2]). Die katholische Kirche kann doch von solchen Leuten, die sogar ein neumodisches Psalmenbuch zu Vortheil und Gebrauch der Marcioniten verfasst haben, nichts entgegen nehmen!

Es ist völlig ersichtlich, dass Marcion hier als der eigentliche Erzketzer, seine Secte als die eigentliche Feindin der ecclesia catholica erscheint: wirksamer, meint unser Verfasser, könne man die Werke eines Valentin und Tatian gar nicht discreditiren, als indem man darauf hinweist, wie jene Männer Marcion so zu sagen in die Hände gearbeitet haben[3]).

---

zu erkennen. — Es wird übrigens nicht überflüssig sein, hier einen verhängnissvollen Druckfehler zu corrigiren, der sich bei Schneckenburger (Ueber d. Zweck d. Ap. Gesch. 1841. S. 253) findet. Schneckenburger gibt dort an unter Berufung auf August. de util. cred. 2, 7 (d. h. III, 7) und ep. 237, dass die Manichäer gelehrt, in Marcion sei der Paraklet gekommen. Das wäre freilich ein höchst willkommenes Zeugniss für die marcionitisch-manichäische Fusion im Abendlande. Allein es ist (vgl. edit. Benedict. T. VIII p. 104 u. T. II p. 1291) Mani für Marcion zu lesen; wodurch die Angaben natürlich völlig werthlos werden.

1) Vgl. Appendix dissertat. de haeresiarchis. Lips. 1696 p. 66.

2) Sehr fein bemerkt Leimbach (a. a. O. S. 468), dass das „non recipere“ anders als rejicere klinge und das Zugeständniss der Brauchbarkeit eher ein- als ausschliesse. Doch vgl. Z. 66 ff.

3) Es ist hier also mit dem „Marcioni“ wesentlich dasselbe gesagt, wie Z. 65 mit dem „fincte ad heresem Marcionis“. An den

Zweifelhaft bleibt hier nur, ob man „marcioni“ im strengen Sinne zu nehmen, oder „Marcionitis“ zu verstehen habe. Die Correctur Leimbach's, die er handschriftlich zu begründen versucht, ist pedantisch und unnöthig zugleich[1]). Da wir aber von Psalmen, die Marcion selbst gebraucht hat, nichts wissen, das „Marcioni“ jedenfalls dem „Valentini“ und „Tatiani“ entsprechen sollte und der arabische Schriftsteller auch nur von Psalmen singenden Marcioniten redet, so thut man besser, an diese zu denken und „novum“ als im Gegensatz zu dem ATlichen Psalmenbuch gesagt zu fassen. Die zu Grunde liegende Thatsache wäre dann diese, dass die Marcioniten in ihren gottesdienstlichen Versammlungen, von welchen auch der arabische Schriftsteller redet, Psalmen des Valentin und Tatian gebraucht haben. Das konnte immerhin so ausgedrückt werden, jene hätten im Interesse des Marcion Psalmen verfasst. Mit Recht erinnert übrigens Leimbach daran, dass der Pl.: „conscripserunt“ gewahrt bleiben müsse, weil gerade für Valentin psalmische Hymnen urkundlich bezeugt seien. Ueber die Beziehung des „una cum Basilide“ kann man nichts Sicheres aufstellen. Das Einzige, was jetzt noch in dem Schlussabschnitt des Fragm. Murat. auffallend bleibt, ist der spröde Ausdruck „psalmorum liber“; wie genau wir es mit ihm zu nehmen haben, kann nicht mehr ermittelt werden[2]).

---

beiden entscheidenden Stellen des Fragments werden Schriften somit einfach dadurch präscribirt, dass der Name Marcion mit ihnen in Zusammenhang gebracht wird. Klarer kann man die Stellung, welche die marcionitischen Kirchen in jener Zeit einnahmen, gar nicht bezeichnet wünschen.

1) Auch das, was Leimbach zur Erklärung der LA m.tia.i(is) beibringt, ist durchaus unzutreffend und wird schon durch das corrigirt, was ich Zeitschr. f. luth. Theol. 1875 S. 207 f. auf Grund einer Vergleichung des Fragments über das fragliche Wort mitgetheilt habe. Die Uebermalung des „Tatiani“ erklärt sich allein als absichtliche Correctur (a. a. O. 1874. S. 286 ff.).

2) Auch Justin soll einen ψάλτης verfasst haben (Euseb. h. e. IV, 18, 5).

Somit bezeugen uns das römische Bruchstück eines katholischen Kanons NTlicher Bücher und der arabische Schriftsteller, dass bei dem Gottesdienst der Marcioniten, über deren Kirchengebäude wir durch die Inschrift von Deir-Ali Aufschluss erhielten, neue Psalmen gesungen wurden. Der Nachweis für die Sicherheit der LA „psalmorum" im Fragm. Murat. ist geliefert; er möge entschuldigend für erst gegebene verfrühte Textesänderungen eintreten.

## IV. Römische Marcioniten des 4. Jahrhunderts. Carmina V Pseudotertulliani adversus Marcionem.

Ueber abendländische Marcioniten im 4. Jahrh. finden sich spärliche Nachrichten bei Ambrosius, Hieronymus, Prudentius; sehr weniges bei Augustin. Speciell über römische Marcioniten fliessen die Quellen sehr dürftig. Ein paar kaiserliche Edicte gegen die Marcioniten, von denen wir wissen, dass sie auch in Rom noch zur Anwendung kamen, und drei oder vier abgerissene Notizen, das ist alles. Augustin, der zwischen 383 und 385 in Rom lehrte, schweigt völlig; er weiss nur von dem grossen Einfluss zu berichten, welchen die Manichäer damals in Rom besassen[1]. In Africa scheinen sie am frühesten ausgestorben zu sein; denn nicht nur Augustin[2] bezeugt: „. . . ., cum quorundam etiam haereticorum, qui nomine christiano gloriari voluerunt, ut Marcionitarum et Sabellianorum multorumque praeterea iam dissensiones quaestionesque sileantur," sondern schon um 370 schreibt Optatus[3]: „etiam

1) Vgl. Confess. V, 13. Aus der Stelle geht hervor, welche Bedeutung die Manichäer damals im Abendlande hatten. Ihrer Fürsprache hatte es Augustin zu verdanken, dass er die Professur in Mailand erhielt.

2) Epist. 118 c. II (12) edit. Bened. T. II p. 498.

3) De Schism. Donatist. Lib. I, 9 edit. Dupin. Antverp. 1702 p. 8.

illud praeterire non possum, quod te subtiliter egisse considero: ut ad inducendos vel decipiendos animos auditorum .... haereticos cum erroribus suis mortuos et oblivione iam sepultos quodammodo resuscitare voluisti; quorum per provincias Africanas non solum vitia, sed etiam nomina videbantur ignota. Marcion, Praxeas, Sabellius etc". Auch in Oberitalien sind sie seit Anfang des 5. Jahrhunderts fast ausgestorben. Pseudo-Ambrosius[1]) berichtet: „.... quae nunc in Marcionitis, quamvis paene defuerint, Patricianis[2]), aut maxime in Manichaeis denotatur". Dennoch besteht darüber kein Zweifel, dass in der Mitte des 4. Jahrhunderts zu Rom noch Marcioniten existirten. Neuerdings nun hat E. Hückstädt die pseudotertullianischen Gedichte wider Marcion einer Untersuchung unterzogen[3]) und den Nachweis zu führen versucht, dass wir an diesem Werk eine Quelle für den römischen Marcionitismus im 7. Decennium des 4. Jahrhunderts besitzen.

Es ist hier nicht der Ort, in Untersuchung über die Abfassungszeit der pseudotertull. Carmina zu treten; manches ist auch von Hückstädt übersehen worden, anderes könnte noch schärfer gefasst sein, einige der beigebrachten Argumente erscheinen nicht stichhaltig[4]); dennoch halte ich die Zeit-

1) Comment. in ep. ad Timoth. primam c. 4 v. 6 (edit. Benedict. in App. ad Tom. II p. 296). Die drei Stellen scheinen bisher nicht bekannt geworden zu sein. — Auch Philastrius handelt von den Marcioniten so, dass man nicht schliessen kann, sie seien damals in Oberitalien noch irgendwie der Kirche gefährlich gewesen.

2) Vgl. Philast. h. 62. August. h. 61. Praedest. h. 61. Philastrius zählt sie unmittelbar nach den Manichäern.

3) Ueber das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem. Leipzig 1875.

4) Sehr flüchtig gearbeitet ist, was Hückstädt über den Victorinus Afer als Verfasser des Carmen beigebracht hat. Schon bei Teuffel (Gesch. der röm. Literat. III. Aufl. § 408 n. 1) findet sich der Irrthum, dass Cassiodor (de instit. div. litt. 5. 7. 9 — diese

bestimmung für entschieden richtig. Es fragt sich nun, welche Ausbeute gewährt das Gedicht für die Geschichte des Marcionitismus? Leider eine höchst geringe, kaum nennenswerthe,

---

Stellen können allein gemeint sein —) mit den Worten: „Victorinus ex oratore (nicht „ex rhetore", wie Teuffel schreibt) episcopus" den Victorinus Afer citire. Der Zusammenhang macht es hier völlig deutlich, dass nur Victorinus Petav. gemeint sein kann. Uebrigens hat schon Tillemont (Memoires pour servir à l'histoire eccles. T. V. P. II (1707) S. 215) richtig gesehen, dass Cassiodor den Petav. mit dem Afer verwechselt haben muss, wenn er sagt, jener sei früher Rhetor gewesen. Den Victorinus Afer erwähnt Cassiodor nur einmal (Chron. ed. Garetii. Rotomagi 1679 T. I p. 392a), wo er einfach die betreffende Stelle aus dem Chronicon des Hieronymus ausgeschrieben hat. Bei den späteren Schriftstellern des angehenden Mittelalters nun werden Victorinus Petav., Victorinus Afer und Victorinus Massil. vielfach verwechselt. Die Literarhistoriker des 17. u. 18. Jahrhunderts haben wenig gethan, um diese Verwechselungen, die meistens noch ganz durchsichtig sind, zu beseitigen, neuere Gelehrte befassen sich bekanntlich mit solchen Fragen nicht häufig und Hückstädt hat sich begnügt, Teuffel's Fehler um eine hässliche Flüchtigkeit vermehrt zu repetiren (S. 55). Darf man sich aber auf Cassiodor nicht mehr berufen zum Erweis, dass Victorinus Afer „Bischof" genannt worden sei, so hat man die Beziehung jener Angabe in dem Schriftstellercatalog bei Isidor (S. Isidori Hisp. Opp. rec. Faust. Areval. T. VII, 143 bei Migne, Patrol. Lat. T. LXXXIII (III) p. 1088: „Victorinus episcopus composuit et ipse versibus duo opuscula admodum brevia, unum adversus Manichaeos . . . ., alium (!) autem adversus Marcionistas" etc.) auf den Afrikaner erst zu rechtfertigen. Tillemont (a. a. O. S. 219) ist geneigt, auch hier den Petav., der allerdings der einzige Bischof unter den bekannten Victorinern gewesen ist, zu verstehen, allein schon Lumper (bei Migne, Patrol. Lat. T. V p. 294 abgedruckt) fand dies unwahrscheinlich und der Grund, den Tillemont geltend gemacht hat („ . . . ainsi il semble qu'on luy [Vict. Petav.] pourroit attribuer le poeme contre les Marcionites qui est parmi les ouvres de Tertullien: et cet ouvrage ne dementiroit pas le peu de facilité que S. Ierome attribue a nostre Saint dans la langue latine"), kann sicher als ein Argument gegen den Petav. dienen. In der That darf man es für gewiss halten, dass Victor. Petav. nicht der Verfasser des

und dieses fast negative Ergebniss ist der hauptsächlichste Beweggrund, die Abfassungszeit des Gedichtes doch wiederum in Zweifel zu ziehen. Zunächst steht nämlich das jedenfalls

---

pseudotertullianischen Gedichtes sein kann: über den Petav. sind wir ja durch Hieronymus, der sich so vielfach in seinen Briefen und sonst mit ihm beschäftigt hat, durch Optatus und Andere, sowie durch die Reste der Werke dieses Schriftstellers selbst ganz ausreichend unterrichtet. Sowohl die Sprache, als vor allem der theologische Standpunkt und der geographische Standort des Petav. sind durchschlagende Instanzen gegen die Möglichkeit, er könne Verfasser jenes Gedichtes sein. Allerdings hat auch der steierische Bischof gegen Ketzer geschrieben (Hieronym. de script. eccl. 74: scripsit libellum „Adversus omnes haereres". Optat. Mil. de schism. Donat. lib. I c. 9 p. 8 edit. Amstelod.: „Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et ceteri temporibus suis a Victorino Petav. . . . . usque ad Cataphrygas . . . . superati sunt"). Nach allem, was wir über dieses Werk vermuthen dürfen, ist dasselbe möglicherweise wohl unter den Tertullian fälschlich beigelegten Schriften zu suchen, aber nicht in dem Gedichte wider Marcion, sondern in dem Tractat „Adversus omnes haereses" zu erkennen. Schon Oehler (Tertull. Opp. T. II p. 752 sq.) hat die Identificirung der beiden Werke empfohlen; ich selbst habe (Ztschr. f. d. histor. Theol. 1874 II S. 191 f.) auf die Möglichkeit hingewiesen, die Abfassung des pseudotertullianischen Tractats auf das Ende des 3. Jahrhunderts anzusetzen. Ich gebe hier — Weiteres vorbehaltend — nur Folgendes zu bedenken. 1) Die Titel der Bücher stimmen überein. 2) Der Styl, in welchem der pseudotertullianische Tractat geschrieben, stimmt überraschend zu dem, was Hieronymus so oftmals von Victorinus Pet. erzählt, dass derselbe nämlich lateinisch nicht so gut verstanden habe wie griechisch und desshalb stark gräcisire. 3) Es ist von Hieronymus bezeugt, dass Victorinus Werke des Origenes und Hippolyt in das Lateinische übersetzt hat (vgl. Hieronym. ad Damas. T. I ed. Venet. ep. 36. Migne T. V p. 285. Tillemont a. a. O. p. 219, Lagarde, Hipp. Rom. quae feruntur p. 126). Dasselbe Verhältniss aber, welches nach der angeführten Stelle des Hieronymus („Quoniam polliciti sumus et de eo in figura quid significaret adiungere, Hippolyti M. verba ponamus, a quo et Victorinus noster non plurimum discrepat, non quod omnia plenius executus sit, sed quo possit occasionem praebere lectori ad intelligentiam

fest, dass der Verfasser eine gelehrte Kenntniss des Marcionitismus besitzt; er schreibt die Werke des Irenäus und

---

latiorem") zwischen Hippolyt und Victorinus besteht in Bezug auf die Erklärung jenes Stückes der Patriarchengeschichte, waltet auch zwischen dem Syntagma des Hippolyt und dem Verfasser des pseudotertull. Tractats „Adversus omnes haereses". Man wird desshalb den Victorinus Petav. vielleicht für den Verfasser des pseudotertullianischen Tractats halten dürfen. (Aber Sabellius fehlt) Er hat gegen Ketzer geschrieben, aber sicher nicht in lateinischen Versen, wie denn auch die anderen Gedichte, die man ihm hie und da beigelegt hat (vgl. Tillemont a. a. O. S. 218. Migne a. a. O. p. 284 sq.), nicht von ihm herrühren. Dieses kann man mit Gewissheit sagen, selbst wenn man mit Lumper (a. a. O.) und Anderen geneigt wäre, das pseudotertull. Carmen in das 3. Jahrhundert hinaufzurücken. Somit bleibt nur die Wahl, den im Appendix des isidorischen Schriftstellercatalogs genannten Victorinus für den Massiliensis oder für den Afer zu halten. Auf ersteren blickten Pertz und Oehler, auf letzteren schon Miräus. Dieser ist somit der erste gewesen, der das pseudotertullianische Gedicht dem römischen Rhetor zugeschrieben hat: in der That macht es die Zusammenstellung im Catalog (Xystus papa, Macrobius diaconus, Philastrius episcopus, Theodorus Mops., Osius episcopus, T. Rufinus presbyter, Verecundus episcopus, Victorinus episcopus, Itatius episcopus, Eusebius episcopus Dorol. etc.) nicht unmöglich, an den Victorinus Afer zu denken. Wenn Faust. Areval. dagegen einwendet, der Africaner sei nie Bischof gewesen, so verschlägt das wenig, da hier eben wiederum eine Verwechselung mit dem Petav. vorliegen kann und das Prädicat „episcopus" nicht selten in Handschriften von mittelalterlichen Schreibern und Schriftstellern den Kirchenmännern älterer Zeit (z. B. dem Commodian) ohne Recht beigelegt worden ist. Indess hat schon Tillemont ein Bedenken geltend gemacht, über welches Hückstädt stillschweigend hinweggegangen ist; in dem isidorischen Catalog ist das Gedicht gegen die Marcioniten ausdrücklich als ein „opusculum admodum breve" bezeichnet. Man wird also durchaus allem zuvor die Frage aufwerfen müssen, ob der Verfasser jenes Verzeichnisses überhaupt das uns bekannte Gedicht gemeint hat. Zieht man das in Zweifel, so fehlt jede äussere Bezeugung des Gedichtes. Jedenfalls hat Hückstädt

Tertullian aus[1]; ja man kann sogar sagen, das Meiste, was er über die Lehre der Marcioniten beibringt, ist jenen älteren Werken entnommen. Diese Beobachtung ist wohl geeignet, den Verdacht zu erregen, dass der Verfasser zu einer Zeit geschrieben haben mag, wo die Marcioniten schon im Abendlande verschollen waren, und dass sein Werk eine poetisch-rhetorische Uebung sei aus einem sehr viel späteren Jahrhundert. Dem widerspräche die äussere Bezeugung nicht, weil eben keine solche vorhanden ist; allein dasjenige, was Hückstädt S. 53 f. beigebracht hat, scheint mir, ganz abgesehen von den inneren Gründen, allein schon dafür beweisend zu sein, dass wir die Abfassungszeit nicht später als gegen Ende des 4. Jahrhunderts festsetzen dürfen. Andererseits könnte man durch manche Eigenthümlichkeiten des Gedichts zu dem Schluss geführt werden, der Verfasser wolle für einen Zeitgenossen Marcion's, wenigstens für älter als er wirklich ist, gelten[2]. Doch spricht dagegen der Umstand, dass er mit solcher Lebendigkeit die Marcioniten bekämpft,

---

gezeigt, dass weder an den Massil. noch an den Petav. gedacht werden kann, sondern dass wir einen Mann ermitteln müssen, der bald nach der Mitte des 4. Jahrhunderts zu Rom gelebt hat — ob einen Victorinus, ist nicht völlig sicher. Was für den Victorinus Afer spricht, wird durch eine nähere Erforschung der echten Werke dieses Mannes nicht aufgehoben.

1) Besonders deutlich I, 152—176 (der kleine Ketzercatalog) ganz nach Irenäus (v. 162: Doppelte Taufe bei den Valentinianern nicht unbezeugt, s. Hieron. in Eph. 4, 4. T. VII, 610); ebenso III, 272 - 302 theilweise wörtlich nach Iren. lib. III. Die Abhängigkeit von Tertullian tritt besonders im I. und V. Buch stark hervor; hier sogar auch die bei Tertullian beliebte Parallele zwischen Marcioniten und Juden.

2) Dafür könnte man I, 109, sowie III, 272 sq. anführen; allein dass der Verfasser im röm. Bischofscatalog nur bis Anicet zählt, erklärt sich doch auch sonst sehr einfach. Dagegen ist es lerdings bei einem Schriftsteller des 4. Jahrhunderts auffällig, dass er gegen Marcioniten schreibt, ohne auch nur mit einer Sylbe die Manichäer zu erwähnen. Auch anderes noch liesse sich beibringen.

dass es nicht glaublich ist, die ganze Situation sei erdichtet. Wie sollte auch ein späterer Schriftsteller auf den sonderbaren Gedanken kommen, seine dogmatischen Gedanken und Lesefrüchte in Versen wider Marcion niederzulegen? Bleiben wir also dabei, dass der Verfasser in der That lebende Marcioniten bekämpft; allerdings müssen wir dann annehmen, dass er über ihre Lehre hauptsächlich aus den älteren Quellen sich unterrichtet hat. Desshalb aber werden wir Bedenken tragen, aus seinem Gedicht Schlüsse zu ziehen auf die Lehrfassungen, wie sie die damaligen römischen Marcioniten vertheidigten; denn alles, was er über die Grundlehren der Häretiker beibringt, ist so genuin marcionitisch, so ganz und gar übereinstimmend mit dem, was auch Irenäus und Tertullian berichten [1]), dass nur an den Meister selbst überall zu denken ist. Dennoch hat der Verfasser nicht etwa, wie Bähr (vgl. gegen ihn Hückstädt, a. a. O. S. 57 n. 1) wollte, das echte tertull. Werk nur poetisch bearbeitet, sondern die Benutzung ist ganz frei von jeder sklavischen Nachahmung und die Eintheilung in 5 Bücher hat mit der tertullianischen nur die Zahl gemeinsam [2]). Immerhin darf aber nur das als eine selbständige neue Kunde über die Marcioniten aus dem Buche begrüsst werden, wofür sich bei Tertullian und Irenäus keine Parallelen finden. Somit reducirt sich der Ertrag der 1300 Hexameter für die Geschichte des Marcionitismus — anderen Untersuchungen mögen sie grössere Ausbeute gewähren — auf zwei Notizen: II, 28 sq., wornach die Marcioniten als den Verfasser ihres Evangeliums Paulus bezeichnet haben sollen („His tamen una placet, reprobant tres denique partes; Auctoremque sui Paulum per multa capessunt"), und

1) Vgl. z. B. I, 73—95. Interessant ist, dass auch das Carmen (II, 242 sq.) es andeutet, die Marcioniten verwürfen die Allegorie.

2) Im 4. Buche, in welchem der Dichter auf einige marcionitische Antithesen eingeht, v. 43 sq. v. 47 sq. 57 sq. 220 sq. zeigen sich Abweichungen von Tertullian; aber die Antithesen selbst hat er gewiss nicht gekannt. Die Nachricht (III, 298) ist aus Iren. combinirt.

V, 40, 62, 90, wornach sie die Unterscheidung von homo interior und exterior häufig im Munde geführt und den alten Menschen den Feind genannt haben müssen („Interior simul et veterem, quem dicitis hostem"). Letzeres ist sonst unbezeugt; ersteres zwar auch: aber möglich wäre es hier, dass der Dichter ungenau berichtet hat. Jedenfalls hat Marcion selbst sein Evangelium keinem menschlichen Verfasser zugeschrieben. Er scheint angenommen zu haben, dass Christus es wörtlich dem Paulus offenbart hat; auch spätere Marcioniten weigerten sich, es einem menschlichen Verfasser (Gal. 1, 7. 11 sq.) beizulegen. Allein es bleibt doch immerhin gleichfalls sehr gut möglich, dass andere es auf Grund jener Stellen, wo Paulus von seinem Evangelium spricht, das Evangelium Pauli nannten und dann dazu fortgeschritten sind, den Paulus als den Verfasser zu bezeichnen [1]).

---

1) Das marcionitische Ev. trug wohl die Aufschrift *εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου* (vgl. Hahn, D. Ev. Marcion's. 1823. S. 132); so konnte der Gen. als objectiver und subjectiver verstanden werden. Tertullian adv. Marc. IV, 2 bemerkt ausdrücklich: „Marcion evangelio, scilicet suo, nullum adscribit auctorem". Auch Megethius (De recta in deum fide. sect. I Orig. Opp. T. I p. 808) bemerkt ausdrücklich, es gäbe nur ein Evangelium, welches Christus selbst verfasst, dem aber Paulus das hinzugefügt habe, was Christus selbst nicht habe schreiben können. Ebenso bezeugt der Marcionit Marcus (a. a. O. sect. II p. 829), Christus habe das Ev. geschrieben. Hahn (a. a. O. S. 33 f. und 37) vergleicht noch Stellen bei Ephr. hymn. 27 und 37, aus welchen hervorgeht, dass auch die syrischen Marcioniten nach keinem menschlichen Verfasser ihr Evangelium genannt haben. — Die Angaben des Ephraem und Pseudo-Origenes-Adamantius über die Häretiker zu untersuchen, ist noch eine ungelöste Aufgabe, die aber sicherlich lohnend ist.

V.

# Die neuesten Verhandlungen über den „Consul Lucius", 1 Macc. 15, 16, und das damit Zusammenhängende.

Von

**Dr. Wilibald Grimm.**

Im Jahrgang 1874, S. 236 ff. dieser Zeitschrift hatte ich die Freude, die glückliche Entdeckung des Herrn Geh. Rath Friedr. Ritschl (in dessen Abhandlung: „Eine Berichtigung der republicanischen Consularfasten" u. s. w. Aus dem Rheinischen Museum für Philologie, XXVIII. Bd. Bonn 1873; wozu bald darauf ein „Epimetron. Römische Senatsconsulte bei Josephus" im Rhein. Museum, Bd. XXIX. S. 337 ff. erschien) mitzutheilen, nach welcher der vielfach discutirte „Consul Lucius" in 1 Macc. 15, 16 kein anderer sein kann als Lucius Calpurnius Piso, welcher im Jahr 615 u. c. oder 139 vor Chr. mit M. Popilius Länas sein Amt verwaltete. In derselben Abhandlung suchte Ritschl auch die Entdeckung Ewald's[1]) ausführlich zu begründen, dass der von Josephus antt. XIV, 8, 5 in der Geschichte des Verhältnisses Hyrkans II. zu Jul. Cäsar in der actenmässigen Curialsprache mitgetheilte römische Senatsbeschluss derselbe sein müsse mit demjenigen, dessen Inhalt in dem 1 Macc. 15, 16—20 in dem unter dem Namen des „Consul Lucius" ausgestellten Schutzschreiben für die Juden an die Könige und Freistaaten des Morgenlandes zur Ausführung kam, folglich bei Josephus an unrechte Stelle

1) Geschichte des Volkes Israel, III, 2, S. 386, 1. Aufl.

in die Geschichte des Jahres 707/47 verschlagen sei[1]). Denn diesem Senatsbeschluss zufolge baten die Juden durch eine Gesandtschaft unter Darbringung eines goldenen Schildes (vgl. 1 Macc. 15, 18) um Erneuerung des früher von ihnen mit den Römern geschlossenen Bündnisses und um einen Schutzbrief *πρὸς τὰς αὐτονομουμένας πόλεις καὶ πρὸς βασιλεῖς* (deren Namen, 22 an der Zahl, in 1 Macc. 15, 16. 22 f. genannt werden) und der römische Senat nimmt den Schild an und gewährt die Bitten der Juden. Dass dieser Senatsbeschluss bei Josephus an unrechte Stelle gerathen sei, erklärt Ritschl aus der höchst nachlässigen Redaction der letzten Theile der josephischen Archäologie, insbesondere aus der chaotischen Unordnung, in welcher im 14. Buche die die internationalen Verhältnisse der Juden betreffenden Urkunden unter einander geworfen seien[2]). Ritschl hat nicht nur schon längst diese bei Josephus uns erhaltenen Urkunden zum Gegenstande eigener, bis jetzt ungedruckter Untersuchungen gemacht, von welchen er in der oben angeführten Abhandlung einen Ausschnitt mittheilt, sondern auch einen seiner jüngsten, aber talentvollsten Schüler, Herrn Ludw. Mendelssohn, zur vollständigen Bearbeitung jener Urkunden veranlasst. Die

---

1) Der Beschluss lautet: *Λεύκιος Οὐαλέριος Λευκίου υἱὸς στρατηγὸς συνεβουλεύσατο τῇ συγκλήτῳ εἰδοῖς Δεκεμβρίαις ἐν τῷ τῆς ὁμονοίας ναῷ. γραφομένῳ τῷ δόγματι παρῆσαν Λεύκιος Κωπώνιος Λευκίου υἱὸς Κολλίνᾳ καὶ Παπίριος Κυρίνᾳ, περὶ ὧν Ἀλέξανδρος Ἰάσονος καὶ Νουμήνιος Ἀντιόχου καὶ Ἀλέξανδρος Δωροθέου, Ἰουδαίων πρεσβευταὶ, ἄνδρες ἀγαθοὶ καὶ σύμμαχοι, διελέχθησαν, ἀνανεούμενοι τὰς προϋπηργμένας πρὸς Ῥωμαίους χάριτας καὶ τὴν φιλίαν, καὶ ἀσπίδα χρυσῆν σύμβολον τῆς συμμαχίας γενομένην ἀπήνεγκαν ἀπὸ χρυσῶν μυριάδων πέντε, καὶ γράμματ' αὐτοῖς ἠξίωσαν δοθῆναι πρός τε τὰς αὐτονομουμένας πόλεις καὶ πρὸς βασιλεῖς ὑπὲρ τοῦ τήν τε χώραν αὐτῶν καὶ τοὺς λιμένας ἀδείας τυγχάνειν καὶ μηδὲν ἀδικεῖσθαι. ἔδοξεν οὖν συνθέσθαι φιλίαν καὶ χάριτας πρὸς αὐτοὺς, καὶ ὅσων ἐδεήθησαν τυχεῖν, ταῦτ' αὐτοῖς παρασχεῖν καὶ τὴν κομισθεῖσαν ἀσπίδα προσδέξασθαι.*

2) Angedeutet hatte diesen Uebelstand auch Ewald a. a. O. S. 458.

Frucht seiner Studien hat dieser scharfsinnige und kenntnissreiche junge Gelehrte in folgenden Schriften dargelegt, in der Doctorpromotionsschrift: De senati consulti Romanorum ab Josepho antiq. XIV, 8, 5 relati. Lips. 1873. 37 pp. 8°; in der Habilitationsschrift De senati consultis Romanorum ab Josepho antiq. XIII, 9, 2; XIV, 10, 22 relatis. Lips. 1874. 36 pp. 8°; in der Gesammtbearbeitung der sämmtlichen Documente: Senati consulta Romanorum quae sunt in Josephi antiquitatibus disposuit et enarravit L. Mendels. in Ritschl's Acta societatis philologicae lipsiensis, Tom. V, p. 87—288, in welcher auch die beiden vorhergenannten Schriften wieder abgedruckt sind. Ganz unabhängig von Ritschl und noch ehe ihm dessen obengenànnte Abhandlung vorlag, ist er in unserer Frage zu demselben Resultat gelangt [1]) wie sein Lehrer und geht nur in Einem Puncte von ihm ab. Nach Josephus wurde nämlich der fragliche Senatsbeschluss unter Vorsitz des „Prätors“ (στρατηγός) Lucius Valerius, Sohn des Lucius, dagegen der in dem Consultum beschlossene und in 1 Macc. 15 mitgetheilte Schutzbrief für die Juden unter dem Namen des „Consul (ὕπατος) Lucius“ ausgestellt ist. Ritschl nimmt daher an, dass der Consul (dessen College in jenem Jahre dem Q. Pompejus im Oberbefehl in Hispania citerior gefolgt war) etwa durch Unwohlsein oder kurze Abwesenheit von Rom oder durch irgend welchen andern Zufall

1) Ueber die Ordnungslosigkeit in dem betreffenden Theile bei Josephus bemerkt er Acta societ. philol. p. 126 sq.: . . „Josephi . . . quales hodie sunt libri in decretis cummaxime ad haec tempora spectantibus tantis transpositionum et quasi ferruminationum monstris scatent, ut quamvis modeste conjectando saepe vix ad probabilitatis, ut de evidentia sileam, gradum perveniri possit. Ut si quis post nos in Flavianorum horum studiorum campo operam suam collocare voluerit, is multa superesse sibi persuadeat, quae secundas curas exspectant.“ Ritschl's und Mendelssohn's Forschungen werden auch den Bearbeitern unserer jüngsten theologischen Disciplin, der „neutestamentlichen Zeitgeschichte“, reichen Stoff zu Erwägungen bieten.

verhindert gewesen, dem Senate zu präsidiren, und desshalb vom Prätor urbanus vertreten worden sei. Mendelssohn dagegen, obschon ebenfalls den L. Calpurnius Piso für das Jahr 615/139 anerkennend, glaubt durch Annahme eines Uebersetzungsfehlers in 1 Macc. 15, 16 (hierüber s. unten) die Einheit des Beamten bei Josephus und im 1 Macc.-Buch herzustellen.

Das Resultat der Untersuchung Ritschl's ist nach seinem ganzen Umfange von Keil (Commentar über die Bücher der Maccabäer, S. 240 f. 243 f.) und mit sehr geringem Zweifelsvorbehalt auch von Carl Wieseler (in den Theol. Studien u. Kritiken 1875, S. 524 ff.) anerkannt worden (Mendelssohn's Abhandlungen waren diesen beiden Theologen noch unbekannt), wogegen Herr Prof. Theod. Mommsen zwar Ritschl's Berichtigung der Consularfasten „dankbar" zugesteht, desto lebhafter aber dessen und Mendelssohn's Ansichten über das Senatsconsultum bei Josephus bestreitet und dessen chronologische Stellung bei diesem Schriftsteller zu rechtfertigen sucht in dem Aufsatz „der Senatsbeschluss bei Josephus antt. 14, 8, 5" in Hermes IX. Bd. S. 280 ff. Mendelssohn und Ritschl vertheidigen sich hiegegen in der Abhandlung: „Nochmals der römische Senatsbeschluss bei Josephus antt. XIV, 8, 5" im Rhein. Museum, Bd. XXX, S. 419 ff. — Mein hier zu gebendes kurzes Referat über die wesentlichsten Hauptfragen des zwischen beiden dermaligen Hauptvertretern der römischen Alterthumswissenschaft geführten Streites bezweckt nicht bloss, die theologischen Fachgenossen über den Inhalt dieses Streites zu orientiren, sondern auch Gelegenheit zu nehmen, mich in einer Nebenfrage zu vertheidigen, in welcher ich an der Verhandlung betheiligt bin.

Um das Jahr 609/145 schickte der Hasmonäerfürst Jonathan den Numenius, Sohn des Antiochus, und den Antipater, Sohn des Jason, als Gesandte nach Rom und Sparta, 1 Macc. 12, 16 (vgl. mit Jos. antt. XIII, 5, 8, wo aber die Namen der Gesandten nicht genannt werden). Dieselben

Männer gingen im Jahre 615/139 im Auftrag Simons, Bruders und Nachfolgers Jonathans, als Gesandte nach Sparta, 1 Macc. 14, 22 und wahrscheinlich auch nach Rom. Denn wenn auch 1 Macc. 14, 24 als römischer Gesandter nur Numenius genannt wird, so heisst es doch bald nachher (15, 15) *Νουμήνιος καὶ οἱ παρ' αὐτοῦ*. In dem officiellen Actenstück bei Jos. XIV, 8, 5 werden als jüdische Gesandte genannt Alexander, Sohn des Jason, Numenius, Sohn des Antiochus, und Alexander, Sohn des Dorotheus. Ritschl (Rhein. Museum, XXVIII, S. 597 f.) vermuthet in dem ersten *Ἀλέξανδρος* „die offenbarste Verschreibung für *Ἀντίπατρος*, entstanden aus den gleichfolgenden *Ἀλέξανδρος Δωροθέου*", so dass also die Gesandtschaft aus den im Maccabäerbuch genannten Personen bestanden hätte, nur mit Zugabe Alexanders, Sohnes des Dorotheus. Mommsen (a. a. O. S. 283) verwirft Ritschl's Aenderung des ersten *Ἀλέξανδρος* in *Ἀντίπατρος* und erwirbt sich dadurch das Recht zu der Entgegnung, dass „die Gleichnamigkeit, von der Ritschl's Hypothese ausgehe, nur für Eine Person vorhanden sei, da den dritten Gesandten das Maccabäerbuch überall nicht nenne". „Ferner stehe Numenius, Jasons Sohn, bei den Gesandtschaften Jonathans und Simons überall [d. h. 1 Macc. 12, 16. 14, 22] an erster Stelle, er scheine also princeps der Legation gewesen zu sein, wogegen er bei den von Josephus genannten diess nicht wohl gewesen sein könne, da er hier an der zweiten Stelle genannt werde." „Die Annahme, dass es zwei vornehme Juden, etwa Grossvater und Enkel, den einen um 609 [145 v. Chr.], den anderen um 707 [47 v. Chr.], gegeben habe, die beide den Namen Numenius, des Antiochus Sohn, führten, habe an sich nichts Unwahrscheinliches." — Mendelssohn (Rhein. M. XXX, S. 420 f.) ist geneigt, auf diesem Puncte Mommsen ein der Hauptsache, der Combination von Jos. antt. XIV, 8, 5 mit 1 Macc. 15, 16—24, keinen Eintrag thuendes Zugeständniss zu machen, um der Textesänderung bei Josephus überhoben zu sein. Eine „Nothwendigkeit", für Jonathans und Simons Gesandtschaften dieselben Personen an-

zunehmen, „liege nicht vor". „Die vollständige Nennung aller Gesandten bei Josephus und die Beschränkung auf den Numenius allein im Maccabäerbuch erkläre sich sehr einfach, wenn man sich einmal erinnere, dass in dem von Josephus aufbewahrten vollständigen Senatsbeschluss alle Gesandten der Sitte gemäss bei Namen aufzuführen waren." So gern man diess auch zugestehen kann, so möchte ich doch gegen Mommsen's Ansicht auf die Seltenheit der Namen Numenius und Jason unter den Juden aufmerksam machen. Wenn dem leider nicht immer vollständigen der Bekker'schen Ausgabe des Josephus beigegebenen Verzeichniss der Personennamen zu trauen ist, so kömmt Numenius ausser der in Rede stehenden Stelle bei Josephus nicht weiter vor. Dem Namen Jason begegnen wir zwar fünf Mal, nämlich in dem jüdischen Geschichtschreiber Jason von Cyrene, 2 Macc. 2, 24; in dem bekannten heidnisch gesinnten Hohenpriester 2 Macc. 4, 7 ff. (der nach Jos. antt. 12, 5, 1 seinen eigentlichen Namen Ἰησοῦς in Ἰάσων umgewandelt hatte); in dem Theilnehmer an der von Judas ums Jahr 592/162 nach Rom abgeordneten Gesandtschaft, 1 Macc. 8, 17; in dem Vater des nach Rom gesandten Antipater (s. oben); endlich in dem Vater des von Hyrkan I. um 620/134 nach Rom abgeordneten Gesandten Diodorus, Jos. antt. XIII, 9, 2. Aber wie nahe ist da doch die Vermuthung gelegt, dass Antipater und Diodorus Söhne jenes einst von Judas nach Rom gesandten Jason waren und als wahrscheinlich durch ihren Vater in die diplomatische Kunst eingeweihete Männer mit dem schwierigen Geschäft der Gesandtschaft betraut wurden, so dass sich die Zahl der fünf Jasons auf drei ermässigt. Ein Interesse für die Frage nach dem princeps der Gesandtschaft dürfen wir bei dem Verfasser des Maccabäerbuchs wohl ebenso wenig voraussetzen, als in dem Kreise, aus dessen Erinnerungen und Ueberlieferungen er seine Mittheilungen schöpfte. Sollte der im Senatsconsultum bei Josephus als dritter Theilnehmer an der Gesandtschaft genannte Alexander, Sohn des Dorotheus, eine Person von geringerer Bedeutung gewesen sein, so konnte

die Erinnerung an ihn bald erlöschen. Ohne diess zeichnet sich der Bericht in 1 Macc. 14 und 15 nicht eben durch Klarheit und Genauigkeit aus. Das schlagendste Beispiel ist, dass er 15, 16 den römischen Beamten, mag er nun Consul oder Prätor gewesen sein, nur nach seinem Pränomen zu nennen weiss. — Ueber die Geschichte Simons geht Josephus raschen Fusses hinweg. Seines mit Rom erneuerten Bündnisses gedenkt er ganz summarisch mit den Worten *ποιησάμενος καὶ αὐτὸς πρὸς Ῥωμαίους συμμαχίαν*, antt. XIII, 7, 3 am Schluss.

Als zweites Hauptbedenken erhebt Mommsen (a. a. O. S. 288) die Verschiedenheit der Magistratur bei Josephus und im Maccabäerbuch; dort der Prätor, hier der Consul. Mendelssohn vermeide zwar diese Schwierigkeit, aber „um einen theueren Preis“. Allein wäre die Einheit der Magistratur unbedingtes Erforderniss, so würde sie durch die Annahme eines Uebersetzungsfehlers in 1 Macc. 15, 16 nicht weniger als zu theuer erkauft, da solche Fehler bei den LXX und im Buche Jesus Sirach eine allbekannte Erscheinung sind und auch im 1 Macc.-B. es sonst nicht an Schwierigkeiten fehlt, die bei Annahme von Uebersetzungsfehler und durch Versuch der Rückübersetzung ins Hebräische augenblicklich schwinden; vgl. mein exeget. Handb. zu 1 Macc. S. XV. In seiner Promotionsschrift (p. 31. Acta soc. phill. p. 117) vermuthete Mendelssohn als hebräischen Ausdruck זָקֵן [1]), was aber nur im Plural im Sinne von proceres, Magistratspersonen, und immer mit einem Beisatz, wie יִשְׂרָאֵל, גִּלְעָד, הָעָם, הָעִיר u. dgl. vorkömmt und von den LXX im Pentateuch durch das Abstractum *ἡ γερουσία* (z. B. 2 Mos. 3, 16. 5 Mos. 19, 12. 21, 3), sonst gewöhnlich durch *οἱ πρεσβύτεροι* (Richt. 11, 4 ff. 1 Sam. 4, 3 und sehr oft) ausgedrückt. wird. In der Jen. Lit.-Zeitung 1874, S. 703 bemerkte ich, dass ja schon im Urtext הִפַּטוֹס

1) Unter Berufung auf Fränkel's (Hagiographa posteriosa denom. apocrypha etc. Lips. 1830) Rückübersetzung לוּקִיאַשׁ זָקֵן אַנְשֵׁי רוֹמָא.

gestanden haben könne, in welcher Form auch der syrische Afterübersetzer das griechische ὕπατος beibehalte, indem die jüdischen Schriftsteller jener Zeit, welche hebräisch oder chaldäisch schrieben, griechische Bezeichnungen von ihnen fremden Objecten entweder unverändert oder nur mit geringer Veränderung beibehielten und mit hebräischen Buchstaben schrieben. Mendelssohn (Rh. Mus. XXX, S. 427) entgegnet: „Beweisen lässt sich das in keiner Weise und mit Grund hat Grimm für seine Behauptung Beweisstellen nicht beigebracht, die eben auch sehr schwer für das erste Jahrhundert vor Chr. beigebracht werden möchten. Wie man sich das von mir supponirte hebräische Wort denken mag, steht im Belieben des Einzelnen; möglich, dass mit Hilfe von Schleusners und Wahls Lexicis [Mendelss. schrieb diess in Rom] sich Näheres über den Gebrauch von ὕπατος bei den LXX und über die übersetzten hebräischen Worte finden liesse.“ Allein die vier bekannten griechischen Worte im Buche Daniel (קִיתָרוֹס, κίθαρις; סוּמְפֹּנְיָה, συμφωνία; סַבְּכָא, σαμβύκη; פְּסַנְתֵּרִין, ψαλτήριον, 3, 5. 7. 10. 15), also in einer zwischen 167—64 vor Chr. verfassten Schrift, dürften Beweise genug sein für die Möglichkeit, dass schon im Urtext des wahrscheinlich zu Ende des zweiten oder in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts verfassten Macc.-B. הופטוס gestanden habe, wie denn das Eindringen einzelner griechischer Worte in die Landessprache Palästinas unter griechischer Herrschaft, erst der Ptolemäer, dann der Seleukiden, nicht befremden kann. Da in unserer Frage Möglichkeit gegen Möglichkeit streitet, so setzen wir den anderen Fall, es habe im Urtext ein genuin hebräisches oder chaldäisches Wort gestanden. Diess könnte selbstverständlich nur ein Ausdruck von sehr allgemeinem Sinne, wie Fürst, Herrscher, Oberster, gewesen sein. Am nächsten läge es, an שַׂר, נָגִיד oder נְשִׂיא zu denken. Da sind nun wieder zwei Fälle denkbar. Entweder war dem griechischen Uebersetzer (was nichts weniger als undenkbar ist) ὕπατος als griechisch-technische Benennung des römischen Staatsoberhauptes bekannt und übersetzte er

mit diesem Worte den allgemeinen hebräischen Ausdruck, so wird er es aus keinem anderen Grunde gethan haben, als weil er wusste, dass besagtes Schutzschreiben vom Consul ausgestellt war. Wusste er es aber nicht, so würde er, da seine Gräcität ganz die septuagintale ist, den allgemeinen hebräischen Ausdruck, wie die LXX durch einen ebenso allgemeinen Begriff wie *ἄρχων*, *ἡγούμενος*, *ἡγεμίον* und auch wohl *στρατηγός* wiedergegeben haben[1]). Im letzten Falle wäre das Zusammentreffen mit dem *στρατηγός* bei Josephus zufällig und darum für unsere Frage bedeutungslos. Denn dass der Uebersetzer den staatsrechtlichen Unterschied zwischen *στρατηγός* und *ὕπατος* gekannt habe, ist weit weniger wahrscheinlich, als seine Bekanntschaft mit *ὕπατος* als technischer Bezeichnung des römischen Staatschefs sich denken lässt. Dass er, wie Mendelssohn jetzt (Rh. Mus. XXX, S. 427) meint, *ὕπατος* nicht im technischen Sinne, sondern in der allgemeinen Appellativbedeutung „Oberster" gesetzt habe, halte ich für höchst unwahrscheinlich, da dieses Wort dem Sprachvorrath der LXX, so oft sie auch zu dessen Gebrauche Gelegenheit hatten, so gut wie fremd ist, indem es nur Dan. 3, 2 als Uebersetzung des chaldäischen Plural אֲדַרְגָּזְרַיָּא (bei Theodotion zu d. St. für אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא) vorkömmt. Die Stelle 3 Esr. 3, 14 aber gehört dem griechisch-originalen Theile dieses Buches an. — Was aber die Verschiedenheit der Magistratur im 1 Macc.-B.

---

1) Ueber שַׂר und die ihm bei den LXX entsprechenden Wörter, unter welchen auch *στρατηγός*, — vgl. Schleusner, Thesaur. T. V, p. 123. — נָשִׂיא geben die LXX mit *ἄρχων* 4 Mos. 1, 44. 4, 46. 7, 10. 32, 2. Ezech. 12, 10. 30, 13. 38, 3; mit *ἡγούμενος* Ezech. 45, 7. Jos. 13, 21; mit *ἡγεμών* 1 Kön. 8, 2; — נָגִיד mit *ἄρχων* 1 Sam. 13. 14; mit *ἡγούμενος* 2 Sam. 7, 8. 1 Kön. 1, 35. 14, 7. — Früher dachte ich auch an סָגָן oder סֶגֶן, chald. סְגַן, aber dieses findet sich nur im Plural סְגָנִים von den babylonischen Provinzialchefs, LXX *στρατηγοί*, Jer. 51, 23. 28. 58. Ezech. 23, 6. 23; von den Vorstehern des jüdischen Volkes, LXX *στρατηγοί* Nehem. 2, 16. 4, 13. 13, 11; *ἄρχοντες* Nehem. 5, 7. 7, 5.

und bei Josephus betrifft, so erkennt auch Mommsen (a. a. O. S. 287) wenigstens die Möglichkeit an, „dass der Prätor wie den abwesenden, so auch den anwesenden Consul vertrat" und dass in dem hier fraglichen Falle der in Rom anwesende Consul auf kurze Zeit verhindert seine Stellvertretung dem Prätor übertragen und unmittelbar nachher die Geschäfte wieder übernommen habe. Und musste nicht ein durch die höchste Magistratur autorisirter Schutzbrief für die 22 Adressaten von grösserem Gewicht sein? [1])

Als die entscheidendste Instanz macht Mommsen (S. 287 ff.) gegen Ritschl den Umstand geltend, dass besagter Senatsbeschluss im Tempel der Concordia abgefasst sei, vor dem Jahre 615/39 aber, in welches Ritschl das Consultum verlege, keines von den der Concordia geweiheten Heiligthümern zu einer Senatsversammlung sich geeignet habe. Erst in der ciceronischen Zeit habe ein derartiger Tempel bestanden. „Nichts nöthige anzunehmen," dass das nach Plutarch Camill. 42 von M. Jurius Camillus im Jahr 388 d. St. (466 vor Chr.) auf Anlass der Ausgleichung des patricisch-plebejischen Haders der Concordia dedicirte ἱερόν mehr als eine Capelle oder ein Altar gewesen sei. Ritschl (Rh. M. XXX, S. 430 f.) entgegnet: „Zugegeben, dass nichts nöthige, mehr als eine Capelle oder einen Altar anzunehmen,

1) Kurz zu erwähnen sei hier das Urtheil Ferdinand Rosenthals in seiner sonst manche Beachtung verdienenden Leipziger Inauguraldissertation „Das erste Maccabäerbuch. Eine historische und sprachlich-kritische Studie" (Leipz. 1867), S. 14 ff. Derselbe sucht durch allerlei unhaltbare Gründe die Abschnitte 1 Macc. 14, 4—48 und Kap. 15, 15—25 als späteres unächtes Einschiebsel zu erweisen, dessen Zweck dahin gehe, den Maccabäer Simon auf Kosten seiner Brüder Judas und Jonathan zu verherrlichen. In 15, 15 ff. habe der Interpolator „ein wirklich römisches Decret an Hyrkan bei Jos. antt. 16, 8, 5 benutzt". Da es aber seiner Tendenz mehr geschmeichelt habe, wenn der Aussteller des Decrets kein Prätor [wie bei Josephus], sondern ein Consul gewesen sei, so möge er „vielleicht" den Prätor in den Consul umgewandelt haben.

so wird doch schon im Allgemeinen die entgegnende Frage berechtigt sein, was denn nöthige, mehr als eine Capelle oder einen Altar nicht anzunehmen?" Andererseits fehle es nicht an einem positiv nöthigenden Beweise, „allerdings an mehr als eine Capelle oder einen Altar des Camillus zu denken und einen wirklichen Tempel anzunehmen", da Plutarch kurz vorher, wo er das Gelöbniss des Camillus berichte, den speciellen Ausdruck ναός Ὁμονοίας gebrauche, womit doch nur ein wirklicher Tempel gemeint sein könne, gerade so wie Plutarch von dem ausgemachterweise vollkommenen Tempelbau des Opimius erst nur ἱερόν, aber gleich darauf τοῦ νεώ sage in C. Gracchus 17.

Was aber die Hauptsache ist, der fragliche Senatsbeschluss passt weder in den Zusammenhang mit der vorhergehenden Erzählung des Josephus, noch in die geschichtliche Situation des Jahres 707/47, was Mendelssohn und Ritschl in ihrer Vertheidigung von Neuem ausführlich nachweisen. Ich hebe nur das allerwesentlichste aus. Nach Joseph. 14, 8, 4 f. erscheint Antigonus, der Neffe Hyrkans II., persönlich vor Cäsar. Er beklagt sich über das seinem Vater Aristobulus II. und seinem Bruder Alexander wegen ihres treuen Haltens zu Cäsar bereitete traurige Ende und bittet um Rückgabe der ihm angeblich gebührenden Herrschaft über die Juden. Der anwesende Antipater (Vater Herodes des Grossen), der factische Vormund Hyrkans, erklärt das Schicksal der Angehörigen des Antigonus für selbstverschuldet und wohlverdient, worauf Cäsar den Hyrkan zum Hohenpriester, den Antipater zum Landesverweser (ἐπίτροπος) Judäas bestellt und dem Hyrkan die seit Pompejus danieder liegenden Mauern Jerusalems wiederherzustellen gestattet, um welche Gunst er gebeten habe. „Und dieses (so fährt Josephus fort) schreibt er (Cäsar) den Consuln nach Rom, es aufzuzeichnen auf dem Capitolium. Und der Beschluss des Senats hat folgende Fassung." Hierauf die Mittheilung des besprochenen Senatsbeschlusses. Von einer an Cäsar geschickten Gesandtschaft der Juden ist keine Rede, so wenig als die von Cäsar so eben gegebene Entscheidung in

dem Senatsbeschluss mit einer Sylbe berührt wird; vielmehr versetzt uns das Consultum, wie wir oben sahen, ganz in die 1 Macc. 15 geschilderte Situation. Auch hatten nach diesem Beschluss die Juden um ἄδειαν für ihre Häfen gebeten. Im Jahre 707 aber besassen sie keine Häfen mehr, während nach 1 Macc. 14, 5 (vgl. mit Vs. 34) Simon kurz vor Abordnung der Gesandtschaft nach Rom Jope erobert und einen Hafen daselbst erbaut hatte. Dagegen sind die den Hyrkan betreffenden, so wie die die Wiederherstellung der Mauern Jerusalems genehmigenden und andere Verwilligungen enthaltenden Decrete Cäsars bei Joseph. antt. XIV, 10, 2 ff. uns erhalten. — Den von Ritschl gegen Josephus erhobenen Vorwurf der Ordnungslosigkeit in Zusammenstellung der diplomatischen Actenstücke übergeht Mommsen mit Stillschweigen. Das Missverhältniss zwischen dem Inhalte des Senatsbeschlusses und der ihn einleitenden Angabe seiner Veranlassung aber sucht er (S. 284) durch die sehr kühne und missliche Vermuthung zu beseitigen, dass „man entweder eine nachlässige Gedankenverbindung annehmen müsse, so dass dem Schriftsteller die Zwischenbemerkung über die dem Senat zugleich aufgegebene Bündnisserneuerung in der Feder geblieben sei, oder es sei ein diese Erneuerung einleitender Satz vor *καὶ τὸ γενόμενον ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγμα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον* ausgefallen".

---

# Anzeigen.

J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur innern jüdischen Geschichte. Greifswald 1874. 8. 104 S.

Der scharfsinnige und gelehrte Verfasser findet (S. 121 f.) die Bedeutung Abr. Geiger's als Historiker (in der Auffassung des Sadducäismus und des Pharisäismus) darin, dass er zuerst in unsern Tagen den Bann der talmudischen Geschichtsbetrachtung gebrochen hat. Was ihm verdankt wird, sei nicht die Einführung des bis dahin unbenutzten spätjüdischen Materials, sondern die Kritik desselben. Die innere Kritik des Talmud durch den Talmud habe ihren Meister aber genau dahin geführt, wohin auch eine sehr einfache äussere Kritik der rabbinischen durch die griechischen Quellen (das Neue Testament und Josephus) führen würde, wenigstens in solchen Hauptpuncten, über welche der meiste Streit ist, und auf deren richtige Bestimmung das Meiste ankommt. „Wenn nach Geiger vor dem J. 70 die Priester das Regiment und das Gericht hatten, wenn die Pharisäer mehr Aspiranten als Inhaber der Herrschaft waren, wenn die Sadducäer der Adel der Nation und nicht ausserhalb des Judenthums stehende Ketzer waren: so widerspricht das alles schon der Mischna, steht aber im Einklange mit den Angaben der griechischen Quellen.“ „Die Consequenz ist jedenfalls, dass der gerade Weg, um Geiger's Resultate zu begründen, der ist, von den Hellenisten auszugehen“. Und doch kommt Wellhausen nicht dazu, mit Geiger den Unterschied von Pharisäern und Sadducäern mehr auf einen politischen Parteistandpunct als auf abweichende religiöse Grundsätze zurückzuführen. Die Sadducäer erscheinen ihm wohl als eine rein politische Partei, aber nicht die Pharisäer.

Ueber die Pharisäer gewinnt Wellhausen schon aus Josephus und dem Neuen Testamente die Vorstellung, dass sie „die Partei“ (nicht: eine Partei) der Schriftgelehrten waren. Josephus betrachte es als so selbstverständlich, dass Pharisäer und Schriftgelehrte zusammengehören, dass er es vergesse, den Leser darüber aufzuklären, Ant. XIII, 10, 6. Aber hat er nicht schon Ant. XIII, 5, 9 über die *τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων* (Pharisäer, Sadducäer, Essener) aufgeklärt? Und thut er nicht Ant. XIII, 10, 6 auch *τῶν δ᾽ ἐκ τῆς Σαδδουκαίων αἱρέσεως, οἳ τὴν ἐναντίαν τοῖς Φαρισαίοις προαί-*

ρεσιν ἔχουσιν, Erwähnung? Die γραμματεῖς als solche nennt er nirgends, nur einmal (bell. iud. VI, 5, 3) ἱερογραμματεῖς. Die Pharisäer galten ihm wohl als die erste jüdische Häresis (bell. ind. II, 8, 14), aber keineswegs als die Schriftgelehrten schlechthin. So werden sie auch im N. T. nicht angesehen. „Schriftgelehrte und Pharisäer" als das genus und die pars potior stellt das Matthäusevangelium 5, 20. 12, 38. 15, 1 (rec.). 23, 2. 13 f. zusammen. So auch das Marcusevangelium 2, 16 nach dem bisherigen Texte (καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι), welcher nicht bloss durch die meisten Uncialhandschriften (ΑCΓΠ etc.), sondern auch durch die meisten Handschriften der Itala und beide Syrer geschützt wird. Erst in der 8. Ausgabe hat Tischendorf nach ℵΒΛΔ aufgenommen: καὶ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων, was doch nur dafür sprechen könnte, dass die Pharisäer eben nicht lauter Schriftgelehrte waren, aber schwerlich richtig ist. Sonst finden wir Mc. 7, 1 οἱ Φαρισαῖοι καί τινες τῶν γραμματέων, wie wenn die Pharisäer gar keine Schriftgelehrte wären, Mc. 7, 5 gar οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς. Darf man nun wohl sagen, dass Marcus sich hüte zu generalisiren und die Unterschiede zu verwischen? Darf man ihn vollends die Pharisäer als „die Partei der Schriftgelehrten" bezeugen lassen? Im Gegentheil, Marcus verkennt es bereits, dass die Pharisäer auch Schriftgelehrte waren, die species potior des genus. Das Matthäusevangelium 23, 34 unterscheidet nur von den „Schriftgelehrten und Pharisäern", wie sie sind, die Schriftgelehrten, wie sie sein sollen. In dem N. T. hat Wellhausen keine Stütze für die Behauptung (S. 11): „die Pharisäer waren die Partei der Schriftgelehrten, und sie waren von Hause aus weiter nichts als das." Einen graduellen Unterschied der Pharisäer von den Schriftgelehrten kann auch er nicht verkennen. Er findet ihn in dem ζῆλος oder in der ἀκρίβωσις τοῦ νόμου. „So schied sich also aus der Ueberzahl der Schwachen eine Anzahl von Starken aus, die in der Lage waren, dem Ideale der Schriftgelehrten von einem rechten Israeliten zu entsprechen, die sich das Studium des Gesetzes zum Behufe der Praxis zur Lebensaufgabe machten, — und das waren die Pharisäer" (S. 18). Die Pharisäer wären also alte Zeloten der Schriftgelehrsamkeit gewesen. Aber sie sollen noch rein religiöse, nichts weniger als politische Zeloten gewesen sein. Dieselben Pharisäer, welche doch das Christenthum von Hause aus angefeindet haben, findet Wellhausen (S. 21) gleichwohl in der allgemeinen Weltanschauung mit

dem Christenthum ganz einig. Der Hintergrund des Strebens der Pharisäer sei bereits die messianische Hoffnung im allgemeinen Sinne gewesen, noch in dem ursprünglichen Sinne, welchen sie in dem Buche Daniel hat. „Ihr Grundbegriff ist der des Reichs, der Malkut. Es giebt nur Ein Reich, Ein falsches und Ein wahres.“ „Wie wenig die messianische Hoffnung in ihrer Reinheit mit den Bestrebungen der [späteren, politisch-fanatischen] Zeloten zu thun hat, zeigt eben das Buch Daniel. Die politische Passivität kann nicht grösser gedacht werden, als wenn man sich willig abschlachten lässt und nur die Tage zählt, bis durch die plötzliche Offenbarung Gottes diesem Zustande ein Ende gemacht wird“ (S. 24). Aber lehrt denn Dan. 11, 32 f. die politische Passivität? Da lesen wir ja, dass das Volk derer, die ihren Gott kennen, sich ermannen und Kriegsthaten ausrichten wird, dass die Lehrer oder Schriftgelehrten sich an dem (makkabäischen) Aufstande betheiligen werden u. s. w. Die Pharisäer sind wohl mit dem Buche Daniel einig gewesen, aber um so weniger Vertreter politischer Passivität. So wenig sie in dieser Hinsicht mit den Christen stimmten, so nahe standen sie den eigentlichen Zeloten, welche seit der christlichen Zeitrechnung aus ihrem Schoosse hervorgingen. Wellhausen (S. 22) sagt: „Es ist eine sicher bezeugte Thatsache, dass die Zeloten von den Pharisäern ausgegangen sind. Der Ausgangspunct kann nur in dem Satze *μόνος ἡγεμὼν καὶ δεσπότης ὁ θεός* gefunden werden und in der messianischen Hoffnung, die das Lebenselement der Zeloten war. Der Unterschied liegt darin, dass die Zeloten Gotte zu Hülfe kommen wollten, damit seine Verheissungen in Erfüllung gingen, während die Pharisäer nur hofften, aber ihre Handlungen keineswegs in directe Beziehung zur Realisirung der Hoffnung setzten Die Pharisäer sind wirklich im Princip eine rein religiöse Partei, während die Zeloten wie alle Fanatiker das Weltliche in die Religion hineinziehen.“ Aber ist es glaublich, dass die Pharisäer von ihrer Macht, selbst gegen König und Hochpriester zu reden (Joseph. Ant. XIII, 5, 9), gar keinen Gebrauch gemacht, sich als *βασιλεῦσι δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν* (Joseph. Ant. XVII, 2, 4) nicht unmittelbar bethätigt haben sollten? Zwischen Pharisäern und Zeloten kann ich nur einen „graduellen“ Unterschied finden, dagegen zwischen Pharisäern und Christen von Hause aus einen principiellen. Kuenen (over de Samenstelling van het Sanhedrin, 1866) hat wohl nachgewiesen, dass die Pharisäer in dem Synedrion, wo die vornehmen Sadducäer zu Hause waren,

nur als Minderheit vertreten waren. Aber daraus, dass sie meist Privatpersonen ohne officiellen Charakter waren, folgt noch nicht, dass sie eine bloss religiöse Partei ohne politische Thätigkeit gewesen wären.

Die Sadducäer will Wellhausen (S. 43—75) eigentlich gar nicht als Schriftgelehrte, sondern nur als den Priesteradel, die Priesterschaft des zweiten Tempels betrachten. Mit Recht billigt er A. Geiger's Herleitung des Namens Σαδδουκαῖοι (צַדּוּקִים) von den צָדוֹק, dem Geschlechte Zadoks, welchem auch das Priesterthum des zweiten Tempels verblieb. Eben desshalb will er aber unter den Sadducäern bloss die Priesterschaft des jerusalemischen Tempels verstehen. „Unter lauter Religiösen waren sie die einzigen Politiker.“ „Als Inhaber der Aemter hiessen sie nicht Sadducäer, sondern Oberste, Tempelaufseher u. dergl., als Leugner der Auferstehung [d. h. doch als Schriftgelehrte] hiessen sie so. Man kann auch sagen, als Feinde der Pharisäer hiessen sie so.“ Aber sollte die Auferstehungsleugnung der Pharisäer nur ein Bruchstück ihrer Entfremdung von dem Ganzen der messianischen Hoffnung gewesen sein, „die den Hintergrund für das Streben des Volks und der Pharisäer bildet, während die Sadducäer nicht in der zukünftigen, sondern in dieser Welt lebten und nicht im Himmel, sondern auf der Erde handelten“ (S. 54 f.)? Josephus stellt die Sadducäer doch thatsächlich als Schriftgelehrte dar, welche sich auf das Schriftwort des Gesetzes beschränkten, die Zuthaten der Lehrüberlieferung verwarfen (Ant. XIII, 10, 6), eigene *διδασκάλους σοφίας* hatten und mit denselben disputirten (Ant. XVIII, 1, 4), auch über die *εἱμαρμένη* ihre eigene Lehre hatten (bell. ind. II, 8, 14. Ant. XIII, 5, 9. XVIII, 1, 4). Im N. T. unterscheidet auch Marcus, welchem Wellhausen überall den Vorzug giebt, die Hochpriester (11, 27) und die Sadducäer, welche die Auferstehung leugnen (12, 18). In der Apostelgeschichte 23, 8 erscheinen die Sadducäer, welche Auferstehung, Engel und Geist leugnen, während die Pharisäer alles dieses bekennen, vollends als richtige Schriftgelehrte. Dass sich die Pharisäer und die Sadducäer doch nicht wie eine rein religiöse und eine rein politische Partei zu einander verhalten, erkennt Wellhausen (S. 56) selbst an: „Es ist der Gegensatz einer vorwiegend politischen gegen eine vorwiegend religiöse Partei in einem mehr geistlichen als weltlichen Gemeinwesen.“ Ich meine, wenn A. Geiger das Religiöse des Unterschieds zwischen Pharisäern und Sadducäern nicht gehörig gewürdigt

hat, so sind wir nicht berechtigt, das Religiöse und das Politische an jene beiden Parteien zu vertheilen. Wir haben vielmehr eine streng religiöse, demokratisch-politische und eine aufgeklärt religiöse, aristokratisch-politische Partei vor uns.

Wellhausen macht (S. 76—112) den sehr beachtenswerthen, stets anregenden, wenn auch nicht überall überzeugenden Versuch, die Genesis der Spaltung aus der jüdischen Geschichte aufzuhellen. Die Bené Zadok, welche in der Chronik so verehrt werden, haben sich wohl der von Ezra und Nehemia angeregten „Absonderung" von allem Heidnischen, also der durch die נִבְדָּלִם (Ezra 6, 21. 9, 1. 10, 11. Neh. 9, 2. 10, 29) bezeichneten Richtung wesentlich gefügt. Erst in der griechischen Zeit kamen die Hierokraten durch einen Abfall von der Tora dazu, mehr und mehr von der strengen Abschliessung gegen das Heidenthum nachzulassen. Seitdem erst kann von einem Zusammenhalten der bundestreuen Juden gegen sie die Rede sein. Als die Säulen der Opposition gegen jenen Abfall meint nun Wellhausen nach dem Buche Daniel die Schriftgelehrten schlechthin bezeichnen zu dürfen. Ich möchte für Schriftgelehrte von der Richtung des „Predigers Salomo" in dieser Hinsicht nicht einstehen. Woher wissen wir, dass nicht auch Schriftgelehrte den heiligen Bund verliessen oder übertraten (Dan. 11, 30—32), auch dem Aufstande sich anschlossen mit Heuchelei (Dan. 11, 34)? Mit Recht betrachtet Wellhausen die Asidäer (חֲסִידִים) des makkabäischen Aufstandes nur als Vorläufer der Pharisäer. Aber er sucht dieselben auch schon als politisch ganz passiv darzustellen und bestreitet (S. 79 f.) die gangbare Annahme, dass sie den Aufstand gegen die Syrer begonnen und siegreich durchgeführt haben. Aber wie kann man dieser Annahme entgehen? Mattathias hatte wahrlich noch keine Erfolge erfochten, bis *συνήχθησαν πρὸς αὐτὸν συναγωγὴ Ἀσιδαίων, ἰσχυροὶ δυνάμει ἀπὸ Ἰσραήλ, πᾶς ὁ ἑκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ* (1. Makk. 2, 42) Die Asidäer waren also die freiwilligen Kämpfer für die Gesetzesreligion. Freilich lesen wir 1. Makk. 7, 12 f.: *καὶ ἐπισυνήχθησαν πρὸς Ἄλκιμον καὶ Βακχίδην συναγωγὴ γραμματέων ἐκζητῆσαι δίκαια, καὶ πρῶτοι οἱ Ἀσιδαῖοι ἦσαν ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ καὶ επεζήτουν παῤ αὐτῶν εἰρήνην. εἶπαν γάρ Ἄνθρωπος ἱερεὺς ἐκ τοῦ σπέρματος Ἀαρὼν ἦλθεν ἐν ταῖς δυνάμεσι καὶ οὐκ ἀδικήσει ἡμᾶς.* Wellhausen sagt nun: „Hier sind also die Asidäer eine um die Schriftgelehrten geschaarte, unabhängig handelnde Partei; im Gegensatze zu Juda und seinen Treuen

erkennen sie den Alcimus als rechtmässigen Fürsten an — was er auch ohne Zweifel war, und trennen sich damit von den Aufständischen.“ Ich kann hier nichts weiter finden, als dass sich 161 v. Chr. um den Aaroniden Alkimos als Hochpriester und den seleukidischen Feldherrn Bakchides eine Schriftgelehrten-Versammlung, um Recht zu sprechen, schaarte (ein Zeichen, dass auch der Philhellenismus seine Schriftgelehrten hatte), dass man von dieser Seite wohl den Makkabäer Judas vergebens zur Unterwerfung zu bewegen suchte (1. Makk. 7, 11), aber bei den Asidäern bessern Erfolg hatte. Dieselben unterwarfen sich im Vertrauen auf den Hochpriester, welcher freilich ihre Erwartungen täuschte und 60 Asidäer auf einmal hinrichten liess. Dass die Asidäer sich auch dann noch von Judas trennten und bei der Unterwerfung blieben, kann ich nicht glauben. Eben desshalb finde ich hier keinen völligen Widerspruch gegen 2. Makk. 14, 6, wo Alkimos geradezu sagt: *οἱ λεγόμενοι τῶν Ἰουδαίων Ἀσιδαῖοι, ὧν ἀφηγεῖται Ἰούδας ὁ Μακκαβαῖος, πολεμοτροφοῦσι καὶ στασιάζουσιν οὐκ ἐῶντες τὴν βασιλείαν εὐσταθείας τυχεῖν.* Die Asidäer erscheinen 1. Makk. 7, 13 nicht einmal als Schriftgelehrte, noch weniger als politisch passive Fromme, sondern sind von Anfang an kriegstüchtige Männer, welche für die Gesetzesreligion die Waffen ergreifen. Bei dem makkabäischen Aufstande lässt sich, wie ich meine, das Religiöse und das Politische gar nicht so scheiden, dass man mit Wellhausen annehmen dürfte, er habe mit der Wiederweihe des Tempels (Ende 165) sein ursprüngliches Ziel thatsächlich erreicht. Als der religiöse Druck der Seleukiden verzweifelte Gegenwehr hervorrief, wird man sich keineswegs bloss das Ziel der Religionsfreiheit, sondern wahrlich auch der Befreiung von heidnischer Herrschaft gesteckt haben. Die Scheidung des Religiösen von dem Politischen war vielmehr ein Beschwichtigungsversuch der Seleukiden, welche seit 164 (163) oder seit dem Tode des Antiochos IV. Epiphanes den Juden Religionsfreiheit gewährten, aber politische Unterwerfung forderten, vgl. 1. Makk. 6, 55—60. Die Gewährung kam nur zu spät. Erst unter Demetrios I. (seit 162) dachten die Asidäer vorübergehend an Unterwerfung unter solcher Bedingung. Eine bleibende Trennung der Asidäer von den Makkabäern kann ich in dem 1. Makkabäerbuche nicht einmal angedeutet finden. Ich kann daher nicht zustimmen, wenn Wellhausen (S. 89) hier „die Vorstufe zu dem ungeheuren Riss“ erkennen will, „welcher am Ende das jüdische Volk und den jüdischen Staat

zerklüftete". Als Alkimos vor Judas fliehen musste, werden die Asidäer es wahrlich nicht mehr mit ihm gehalten haben. Nur insofern lässt sich das Jahr 162 als das eigentliche Ende des jüdischen Religionskriegs (S. 84) ansehen, als die von den Seleukiden versuchte Herstellung des status quo ante Antiochum IV. sich nun als der Sache nach unmöglich erwies. Seit dem Falle Juda's (161) verschwindet für uns jede Spur des Namens der Asidäer. Diese Freiheitskämpfer des makkabäischen Aufstandes werden aber, auch wenn sich nun der Name verlor, schwerlich die Hände in den Schooss gelegt haben. Da sie gar keine eigentlichen Schriftgelehrten waren, kann ich sie um so weniger für die gemeinsame Wurzel sowohl der Essäer als der Pharisäer (S. 78) halten. Der Richtung nach sind mit ihnen nur die Pharisäer verwandt, welche aber nicht als eine blosse Fortsetzung der Asidäer, sondern als eine Neubildung in der Schriftgelehrsamkeit zuerst unter Jonathan (161—143 v. Chr.) genannt werden (Joseph. Ant. XIII, 5, 9). Gerade bei den Pharisäern ist von einer Spannung gegen die Hasmonäer, welche Wellhausen von den Asidäern auf sie vererben will, ursprünglich das gerade Gegentheil der Fall. Erst Johannes Hyrkanos (135—105) kam mit den Pharisäern, seinen ursprünglichen Lehrern und Freunden, schliesslich ganz auseinander. Die Darstellung des Josephus (Ant. XIII, 10, 5) lässt sich nicht so verdächtigen, gar auf einen ursprünglichen Sadducäismus des makkabäischen Fürsten zurückzuführen, wie es Wellhausen (S. 90 f.) versucht. So viel ist richtig, dass die Pharisäer die Trennung des Hochpriesterthums, welches seit 152 an die Hasmonäer gekommen war, von der fürstlichen Würde gewünscht haben werden. Aber wie wenig haben sich die Pharisäer dann politisch-passiv bewiesen! Mit allen Mitteln betrieben sie seitdem die Opposition gegen die makkabäischen Fürsten. Eben so wenig, als der Gegensatz gegen die nationalen Fürsten die Asidäer zu Pharisäern gemacht hat, wird auch der Gegensatz zu den Pharisäern die Hasmonäer sammt ihrem Anhange zu Sadducäern gemacht haben. Wellhausen (S. 94) sagt: „Der letztere Name (Sadducäer) ist wohl ein Schimpfname. Es sollte damit gesagt werden, die jetzigen Herrscher, die vielleicht gar nicht zum Hause Zadoks gehörten, seien nicht besser, als ihre dem Heidenthum zugeneigten Vorgänger, auf die sich der ganze Hass und die Verachtung des Volks gesammelt hatte. Sie selbst nannten sich Hasmonäer von Hasmon, dem Grossvater des Mattathias." Da, meine ich, ist A. Geiger in vollem Rechte, wenn er die

Sadducäer nicht erst durch solchen Umweg über die Hasmonäer auf die Bené Zadok zurückführt. Die wahren Vorläufer der eigentlichen Sadducäer werden vielmehr (ausser Kohelet) jene Schriftgelehrten gewesen sein, welche sich nach 1. Makk. 7, 12 um den Zadokiten Alkimos sammelten. Erst in der letzten Zeit des Johannes Hyrkanos wurden die Sadducäer den Hasmonäern befreundet. Die Pharisäer sind nicht die fast internationalen Vertreter der Gemeinde, deren Zweck und Grundlage die Tora war, sondern allerdings, wie A. Geiger gesehen hat, die nationale Partei in der Schriftgelehrsamkeit. Die Sadducäer sind nicht die Vertreter des neuen Staates, welcher aus der makkabäischen Erhebung hervorwuchs, sondern eher der alten, vormakkabäischen Religions- und Staatsverfassung, um so weniger die einzigen Politiker unter den Juden.

Wellhausen (S. 112—131) sucht seine Auffassung noch zu bewähren durch die Psalmen Salomo's, welche ihm zwar nicht von einem, sondern von mehreren Dichtern aus dem Zeitraum 80—40 v. Chr. herzurühren, aber durchgängig die pharisäische Gesinnung gegen die Sadducäer auszudrücken scheinen. Die Sadducäer und Pharisäer in diesen Psalmen sollen sehr geringe Aehnlichkeit haben mit denen, welche sich Abr. Geiger vorstellt. Die Pharisäer sind keine Patrioten und Demokraten, und die Sadducäer, wenn auch Priester, so doch nichts weniger als eifersüchtig auf die Heiligkeit ihrer Person und des Tempels. Sie machen sich im Gegentheil nach der Meinung der Gegner viel zu wenig daraus (S. 120). Der Psalter Salomo's folgt schliesslich (S. 131—164) in deutscher Uebersetzung. Wellhausen benutzt dabei nicht bloss meine griechische Ausgabe (in dem Messias Iudaeorum, 1869), sondern auch meine deutsche Uebersetzung und Erklärung (Z. f. w. Th. 1871. III, S. 383 f.), aus welcher er z. B. 4, 11 die Verbesserung ἀγγέλων für ἀλλήλων annimmt. Ich kann hier manches anerkennen und würde auch gern eine hebräische Urschrift zugeben, wenn mich die Gründe nur überzeugten. Wellhausen (S. 136) schreibt mir hier vor: „Sollte der verdiente Jenaer Theolog mir gleichfalls die Ehre einer Widerlegung anthun, so würde ich ihn bitten, nicht allein beliebige Stellen meiner Uebersetzung, die von der als sicher vorausgesetzten Annahme des hebräischen Urtextes abhängen, nicht aber sie begründen, herauszugreifen, sondern sich an die Beweise zu halten, die ich selbst oben aufgeführt habe, sie aber alle zu entkräften. Denn ein einziges erwiesenes Missverständniss ist ein genügendes Argument dafür, dass eine Uebersetzung

vorliegt." Da muss mir wohl bange werden. Einigen Muth schöpfe ich jedoch aus dem *κριός* 2, 1 mit welchem der Sünder (Pompejus) feste Mauern niederwarf, da noch niemand den Namen אַיִל für einen Mauerbrecher nachgewiesen hat. Ps. 2, 3 *τὰ ἅγια κυρίου* mag, wie bei den LXX, mit welchen auch Wellhausen die Sprache unserer Psalmen mitunter übereinstimmend findet, מִקְדַּשׁ יהוה bedeuten, braucht aber desshalb nicht Uebersetzung zu sein. — Ps. 2, 12 *καὶ γνώσεται ἡ γῆ τὰ κρίματά σου πάντα τὰ δίκαια* soll nach dem Zusammenhange nothwendig präteritalen Sinn haben, wie 8, 8 *ἔγνω πᾶσα ἡ γῆ τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ τὰ δίκαια.* In וַתֵּדַע habe der Uebersetzer dort das Vav consecut. verkannt (vgl. 3, 9 *καὶ ταπεινώσει*). Aber warum soll dort das Erkennen der gerechten Gerichte Gottes nicht als nahe zukünftig vorgestellt werden? Dem hebräischen Imperfect soll auch sonst futurische Bedeutung anstatt der präsentischen gegeben sein, 2, 19 *οὐ θαυμάσει πρόσωπον,* 3, 4 *οὐκ ὀλιγωρήσει,* 5, 1. 2 *ἀροῦσι,* 7, 7 *ἐπικαλεσόμεθα,* 13, 8. 9 *νουθετήσει — φείσεται — ἐξαλείψει,* 16, 5 *ἐξομολογήσομαι.* Nun, Winer (NTl. Gramm. 6. A. §. 40, S. 251) fand, dass auch im NT. das Futurum zuweilen an das Präsens anstreift. In dem Judengriechisch, was wir hier auf alle Fälle vor uns haben, fehlt der scharfe Unterschied der Tempora, woher auch wohl solche „horrible Wechsel", wie 3, 8—10. 17, 8—12. — Ps. 2, 29 *τοῦ εἰπεῖν* (l. *τρέπειν*) *τὴν ὑπερηφανίαν τοῦ δράκοντος ἐν ἀτιμίᾳ* soll Reminiscenz sein an Hos. 4, 7 כְּבוֹדָם בְּקָלוֹן אָמִיר, LXX *τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ἀτιμίᾳ θήσω.* Das לְהָמִיר sei geschrieben לָמִיר und von dem Uebersetzer gelesen worden לֵאמֹר. Einfacher wird die Annahme sein, dass *τρέπειν* in *εἰπεῖν* verschrieben ward. — Ein augenfälliger Uebersetzungsfehler soll sein Ps. 8, 3 *καὶ εἶπον τῇ καρδίᾳ μου Ποῦ ἄρα κρινεῖ αὐτὸν ὁ θεός;* Wie so? Da viel Kriegsvolk andringt, spricht der Dichter bei sich selbst: „Wo also wird es (*λαὸν πολὺν*) Gott richten?" Wellhausen (S. 132) findet die Worte dann freilich in diesem Zusammenhange ohne Bedeutung. Ich meine, der Dichter hat hier den Andrang heidnischer Heerschaaren vor Augen, welchen schon Ezechiel C. 38. 39 in dem heiligen Lande, sogar mit bestimmter Angabe der Oertlichkeit, von Gott gerichtet werden lässt (38, 22 *καὶ κρινῶ αὐτὸν θανάτῳ καὶ αἵματι. — καὶ πῦρ καὶ θεῖον βρέξω ἐπ' αὐτὸν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς μετ' αὐτοῦ καὶ ἐπὶ ἔθνη πολλὰ μετ' αὐτοῦ.* 39, 3. 4 *καὶ καταβαλῶ σε ἐπὶ τὰ ὄρη τοῦ Ἰσραήλ,* vgl. 39, 11. 16). Ich verweise noch auf das,

was ich zu 4. Ezra 13, 34 bemerkt habe. Bei dem furchtbaren (römischen) Kriegsheere, welches in das heilige Land eindringt, ist die Frage wohl begreiflich: Wo also wird Gott (laut seiner Verheissung) dieses heidnische Heer richten? Das Gericht Gottes über die Heiden hebt unser Psalterium ja auch sonst hervor (I, 34. 36. 37. 4, 9. 8, 8 ö.). Ich begreife nicht, wie Wellhausen 8, 3 das Gericht Gottes nothwendig auf die Juden beziehen, die Frage nach dem Orte des Gerichts unverständlich finden kann. Ohne Grund geht er zurück auf ein hebräisches איפה ישפטנו אלהים, „gewiss wird uns Gott richten wollen," was griechisch falsch übersetzt worden sei. — Ps. 17, 36 *Χριστὸς κύριος* soll, wie Thren. 4, 20, falsche Uebersetzung von מְשִׁיחַ יהוה sein. Das folge aus 18, 6. 8, wo der *Χριστὸς αὐτοῦ* näher bestimmt werde als *Χριστὸς κυρίου*. Aber ist es nicht einfacher, *ὑπὸ ῥάβδον παιδείας Χριστοῦ κυρίου* zu fassen: „unter dem Züchtigungsstabe des Herrn Christus," zumal da der *Χριστὸς κύριος* in der griechischen Bibel bereits vorlag? Ich verweise auf das Weitere in meinem Messias Iudaeorum p. 32 sq. Wellhausen hat seine kühne Uebersetzung: „an Stelle der Zuchtruthe tritt der Gesalbte des Herrn" bis jetzt noch nicht gerechtfertigt. Meine abgenöthigte Vertheidigung macht nicht den Anspruch, die Sache zu erledigen, und will noch weniger das Beachtenswerthe der Arbeit des Hrn. Verf., von welchem manches zu lernen ist, irgend in Frage stellen. A. H.

Carl Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments an sich und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet, nebst Untersuchungen über die Gräcität Philo's. Jena 1875. gr. 8. VI und 418 S.

Der Hr. Verf. hat schon mehrere tüchtige Beiträge zu Philo, auch in dieser Zeitschrift (1873. II—IV), herausgegeben und bietet nun ein zusammenhängendes Werk, welches die Frucht langjähriger und äusserst sorgfältiger Untersuchung ist. „So reichhaltig auch die Literatur über Philo ist, so fehlte es doch bisher noch an einer zusammenhängenden Darstellung der auslegungsgeschichtlichen Bedeutung desselben, aus welcher man eine klare Erkenntniss sowohl der Factoren gewonnen hätte, welche Philo's Allegoristik bedingten, als auch der Einflüsse, welche die letztere auf die Folgezeit ausübte." Bei der auslegungsgeschichtlichen Bedeutung Philo's konnte Siegfried

auch die lehrgeschichtliche überhaupt nicht umgehen. So hat er sich denn auch bei der Darlegung des Einflusses, welchen Philo ausübte, nicht auf den auslegungsgeschichtlichen beschränkt. „Es war aber natürlich zur deutlicheren Erkenntniss des letzteren bisweilen unvermeidlich, auch den allgemeineren, der von ihm ausging, wenigstens in Umrissen zu zeichnen.“

Die Einleitung (S. 1—28) behandelt die innere Entwicklung des Judenthums von der Zerstörung des ersten Tempels an bis auf das Zeitalter des Philo von Alexandrien. Es handelt sich hauptsächlich um den jüdischen Hellenismus in Aegypten. Hier trat je mehr je mehr an alle strebenden Geister Israels mit zwingendem Ernste die Aufgabe heran, die philosophische Wahrheit, welche das classische Alterthum bot, zu versöhnen mit der von den Vätern ererbten religiösen Ueberzeugung. „Das einfachste Mittel, einen altheiligen Buchstaben auszugleichen mit dem Geiste einer neuen Zeit, ist die Allegorie, in welcher der erstere zum Träger der höhern Anschauung gemacht wird, die man gewonnen hat.“ Siegfried weist nun nach, wie reich entwickelt die Allegoristik schon bei denjenigen griechischen Schriftstellern war, welche die hellenisirenden Juden vorzugsweise lasen. Er beschränkt sich aber keineswegs auf das Griechische, findet vielmehr schon in der h. Schrift einige Spuren des allegorischen Midrasch. Ferner bemerkt der Hr. Verf. mit Recht, dass die innere Entwicklung des Judenthums schon seit der Rückkehr aus der babylonischen Verbannung Aenderungen und Umgestaltungen im Texte selbst veranlasst hatte. Wichtige Vorgänge sind allerdings die Spuren solcher Reinigungen des Textes, die von einer geläuterten religiösen und sittlichen Ansicht Zeugniss ablegen, wie sie Abr. Geiger (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, 1857) nachgewiesen hat. Eben dieses Verfahren drang auch in die griechische Bibelübersetzung ein, welche namentlich im Pentateuche anthropomorphistische Ausdrücke möglichst zu beseitigen sucht. Das Bedeutendste in dieser ganzen Erscheinung findet Siegfried (S. 19) darin, dass sie sich, wie aus den ganz parallelen Fällen beim masoretischen Texte hervorgeht, als eine ohne alle äussern Einflüsse rein aus der innern Bewegung des Judenthums erfolgende erweist, und wir somit innerhalb des letztern die Anfänge einer ganz selbständigen Allegoristik entstehen sehen. Es ist verdienstlich, dass Siegfried von vorn herein, wie später bei Philo selbst, auch diese Anknüpfungen der Allegoristik auf jüdischer Seite hervorgehoben hat. Aber über blosse Ansätze kommen wir auf diesem Wege

schwerlich hinaus. Zu einer allegoristischen Auslegungskunst bringen es auf palästinischem Boden auch die ältesten Midraschim noch nicht. Diese gehört nun einmal dem hellenistischen Gebiete an. Siegfried beginnt (S. 20 f.) mit dem s. g. 4. Makkabäerbuche oder Pseudo-Josephus περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, wo er die beiden Ströme jüdischer und griechischer Allegoristik sich schon zu mischen beginnen sieht, ohne dass doch diese Mischung in dem Buche selbst schon statt hätte. „Es sind nämlich hier die beiden Gegensätze, um deren Vermittlung sich die ganze Arbeit der spätern alexandrinischen Allegoristik drehte, in aller Schärfe vorhanden. Der Verfasser ist strenggläubiger Jude, hält fest am Buchstaben der Schrift. — Auf der andern Seite aber erscheint er durchaus philosophisch gebildet und ist namentlich der stoischen Lehre bis zur wörtlichen Uebereinstimmung in vielen Einzelheiten zugethan. — Es wird einleuchten, dass die jüdische Speculation hier auf einen Boden gerieth, auf welchem sich auf die Dauer die Allegoristik nicht abwehren liess, wenn auch Pseudo-Josephus derselben entgangen ist.“ Ohne Rücksicht auf die Zeitfolge sagt Siegfried (S. 22): „Einen abermaligen Schritt vorwärts thut auf diesem Wege das [ältere] Buch der Weisheit. Auch in diesem wird uns ein Versuch dargeboten, hellenisches Denken und jüdischen Glauben zu vereinigen. Daher beginnt in diesem Buche die allegorisirende Exegese der Bibel schon stärker zu wuchern. Personen und Gegenstände werden als Symbole höherer Wahrheiten aufgefasst, ebenso die heilige Geschichte unbeschadet ihrer Thatsächlichkeit als Lehrerin höherer Wahrheiten. Auch finden sich schon Spuren vergeistigender Auffassung der Ereignisse. Nun erst kommt Siegfried (S. 24 f.) auf Aristobulos zurück, mit welchem er wohl besser begonnen haben würde. Somit hebt er hier die Herleitung der gesammten griechischen Weisheit aus dem AT. nebst der stoischen Allegoristik hervor. Es wäre nur zu wünschen gewesen, dass der Hr. Verf. hier das Material- und das Formal-Princip des jüdischen Alexandrinismus überhaupt hervorgehoben und auf ihre Grundeinheit zurückgeführt hätte. Schliesslich kommt auch der Aristeasbrief zur Sprache, welcher nach der Zeitordnung doch früher zu behandeln gewesen wäre. Immer kann Siegfried seine Einleitung schliessen mit dem Ergebniss: „So finden wir im letzten Jahrhundert vor Chr. diese Allegoristik unter den griechischen Juden allenthalben im Schwange, und zwar bietet dieselbe bereits eine bunte Mischung eigenthümlich jüdischer Deutungen, die mit dem

palästinischen Midrasch zusammenhängen, und solcher, die in ihrer Methode ganz an die stoische Mythendeutung erinnern. In Alexandria verhielt man sich dieser Richtung gegenüber in verschiedener Weise. Einige verwarfen dieselbe gänzlich, indem sie nicht mit Unrecht darin eine Verflüchtigung der Eigenthümlichkeit des Judenthums sahen. — Andre dagegen gaben sich ihr so völlig hin, dass sie von der Beobachtung des Gesetzes als etwas Werthlosem sich völlig losmachten und das Judenthum nur als eine Einkleidung der höheren philosophischen Wahrheit nahmen. Doch bildeten wohl weder jene noch diese die Mehrzahl. Die Meisten erfreuten sich wohl der Allegorie als eines glücklichen Mittels, den väterlichen Glauben mit der hellenischen Weisheit zu vereinigen, und bildeten diese Kunst und deren Ueberlieferungen immer weiter aus.“ Zu ihnen gehörte Philo, welcher wiederholt auf Vorgänger hinweist. Seine Allegoristik nimmt, mit Siegfried zu reden, wie ein gewaltiges Becken alle kleinern Bäche der alexandrinischen Schriftdeutung in sich auf, um alsdann ihre Gewässer wieder in vielverzweigten Strömen und Canälen in die spätere Bibelauslegung des Judenthums und Christenthums zu ergiessen.

Siegfried führt uns in dem ersten Theile (S. 29—272) Philo als Ausleger des AT. vor. Das erste Hauptstück (S. 29 bis 159) behandelt: die Bildungsgrundlagen der philonischen Schriftauslegung. In dem ersten Abschnitte (S. 31—141) wird die griechische Bildung dargelegt. Das erste Capitel (S. 31—137) erörtert die Sprache. Es wird gründlich belegt, dass Philo's Sprache den Einfluss Plato's verräth, sich ausserdem auch mit Plutarch berührt. Man erhält hier auch ein sorgfältiges Glossarium Philoneum, mit welchem der Hr. Verf. „den Freunden der media et infima graecitas einen Dienst zu leisten und zugleich dem zukünftigen Lexikographen Philo's, auf welchen, zusammen mit dem zukünftigen Editor, wir seit Grossmann's Zeiten warten, eine Vorarbeit zu liefern“ glaubte. Selbst den Hebräern gegenüber fühlt sich Philo in der Sprache als Grieche (S. 131). Man erhält auch Nachweisungen über den Stil Philo's. Das zweite Capitel (S. 137 bis 141) behandelt die Literatur und weist bei Philo den Gebrauch Homer's, Hesiod's, Pindar's, der Tragiker und der Philosophen nach. „Der Bildungsgang des Philo hat ihn offenbar durch die damaligen Schulen der Weisheit geführt, und er hatte die sogenannten encyklopädischen Wissenschaften durchgemacht, welche er wiederholt in seinen Schriften als die

nothwendige Vorbildung bezeichnet, mit deren Hülfe man sich zu der höchsten Erkenntniss emporschwingen könne, Tiefgreifender und entscheidender darum als eine bloss äusserliche Literaturkenntniss ward für Philo's ganzes Denken das Studium der classischen Philosphen. Die antike Philosophie beherrschte Philo's ganze Weltanschauung, und sein eigenes philosophisches System ist ganz auf diesem Boden gewachsen." Der zweite Abschnitt (S. 142—159) behandelt die jüdische Bildung. Den Grundtext des AT. hat Philo nicht benutzt, sondern nur die LXX-Uebersetzung. Aber er verstand doch Hebräisch, was er freilich von dem sogenannten Chaldäischen gar nicht unterschied. Seine Kenntniss der Halacha oder der bindenden Regel der Auslegung findet Siegfried (S. 145) nicht tiefgehend. „Die mündlichen Traditionen der Hagada dagegen waren dem Philo auch hinsichlich der geschichtlichen Ueberlieferungen neben der Bibel bekannt geworden." Die Nachweisungen des Hrn. Verf. sind um so dankenswerther, als hier Wenige in den rabbinischen Quellen nachfolgen werden. Philo blieb ein so eifriger Jude, dass er auch manche hellenischen Lehren, wie die aristotelische von der Ewigkeit der Welt, bestritt. „Aber trotz alledem hat wohl kein jüdischer Schriftsteller so viel zur Durchbrechung des Particularismus und zur Auflösung des Judenthums beigetragen als gerade Philo. — Es wiederholte sich hier dasselbe Schauspiel auf jüdischem Boden, welches uns oben (S. 9 f.) auf heidnischem die Stoiker boten. Die allegoristische Vertheidigung richtete den Gegenstand ihres Schutzes völliger zu Grunde, als es der grimmigste Angriff der Freigeister vermocht hätte." Das zweite Hauptstück (S. 160—272) enthält den eigentlichen Kern des Ganzen, die allegorische Schriftauslegung Philo's. Der erste Abschnitt (S. 160—197) bietet die hermeneutischen Grundsätze. Philo war nicht der erste begeisterte Verehrer griechischer Bildung und Wissenschaft, welcher gleichwohl in seinem Herzen gläubiger Jude blieb. So war er auch nicht der Erste, in welchem dieser Widerspruch zunächst darin seine Ausgleichung fand, dass er die griechische Wissenschaft als einen Ausfluss der alttestamentlichen Offenbarung ansah. „Ein Schritt, welcher in unsern Augen viel von seiner Gewaltsamkeit verlieren wird, wenn wir uns dessen erinnern, was die Stoiker aus Homer, Hesiod u. a. herzuleiten wussten (s. o. S. 13 f.), und was bereits Aristobulos von diesen Principien für Anwendung auf Mose gemacht hatte (s. o. S. 24 f.). Philo fand, wie wir boen (S. 26 f.) sahen, die Allegoristik bereits vor, er suchte

aber dieselbe zu einer durchgebildeten Technik, die nach bestimmten Regeln verfuhr, zu erheben. Es sollte durch eine bestimmte Methode möglich gemacht werden, aus der Hülle des Buchstabens mit Sicherheit die tiefern Ideen herauszuziehen und so auf dem Boden der Bibel ein grossartiges System höherer Weisheit zu errichten.“ Das AT. galt dem Philo wie dem ganzen spätern Judenthum als Quelle und Norm nicht nur der religiösen Wahrheit, sondern überhaupt jeder Wahrheit. Diese Grundansicht führt er nun durch, indem er die volle Wahrheit jenseits des Buchstabens findet. Er geht aus von der Annahme eines doppelten Schriftsinns, des Wortsinns und des allegorischen. So sehr er nun auch den Wortsinn anerkennt und im Allgemeinen aufrecht erhält, so gilt es dem Philo doch für unmöglich, bei demselben stehen zu bleiben, und als die eigentliche Seele der Schrift galt ihm der allegorische Sinn. Nach Philo's Hermeneutik ist der Wortsinn sogar öfters auszuschliessen, wo er Gottes Unwürdiges oder Unmögliches enthält. Meistentheils kann jedoch der buchstäbliche Sinn noch neben dem höhern, welchen die Allegorie ermittelt, fortbestehen. Auf den tiefern Sinn der h. Schrift führt nun aber allerlei: Verdoppelung oder anscheinender Pleonasmus, Wechsel des Ausdrucks, Wortspiele (wie *πρόβατον* und *προβαίνειν*), überhaupt alles Auffallende, auch auffallende Singulare (vgl. Gal. 3, 16), Zahlen und Gott weiss was noch. Die h. Schrift wird so zur gefügigen Handhabe für die Entwickelung der eigenen Ideen des Allegoristen als Gedanken der h. Schrift. Siegfried kann in dem zweiten Abschnitt (S. 198—272) im Grunde das ganze System Philo's als den Schriftbeweis für seine Lehren darlegen. Es ist nur die Frage, ob Philo als Religionsphilosoph eine so musterhafte Unklarheit bewiesen haben sollte, wie der Hr. Verf. (S. 204. 223. 232) ihm nachsagt. Die reine Transcendenz und die Immanenz Gottes, welche bei Philo der Logos darstellt, fallen ganz auseinander. Aber liegt dieses Auseinanderfallen nicht auch in der Sache selbst? Und ist das etwas wesentlich Anderes, als wenn noch bei Pseudo-Dionysius Areopagita die reine Negativität und die Positivität des Gottesbegriffs neben einander bestehen? Wenn Philo der Gottheit den Weltstoff ursprünglich gegenüberstellt, so fragt es sich noch sehr, ob er hierin dem AT. widerspricht, welches auch den Weltstoff von Gott herrühren lasse (S. 230), und ob es nöthig ist, ihn hier nicht bloss an platonische und stoische Philosophie, sondern auch an bereits ausgebildete jüdische Speculationen über den Welt-

stoff anknüpfen zu lassen. Mag man aber auch an Siegfried's Darlegung dieses oder jenes aussetzen, immer hat er zu der vortrefflichen Darstellung Zeller's in der Geschichte der griechischen Philosophie eine sehr dankenswerthe theologische Ergänzung gegeben.

Der zweite Theil (S. 273—399) behandelt den geschichtlichen Einfluss der philonischen Schrifterklärung. Darf man bei Philo eine gewisse Selbstauflösung des Judenthums finden, so kann man sich nicht wundern, dass er auch auf die griechische Philosophie Einfluss ausgeübt hat, wenn nicht schon auf den Neupythagoreismus, doch auf den Neuplatonismus Plotin's. Geringer ist Philo's Einfluss auf das Judenthum. Bei Josephus erkennt Siegfried einige Abhängigkeit von Philo. Schwieriger ist es, auch nach seinen Ausführungen (S. 281 f.), einen Einfluss Philo's zu erkennen in den Targumim und in dem palästinischen Midrasch. Ohne allen Einfluss Philo's kann Jadaim 4, 6 sagen: „Die Bücher des Homerus verunreinigen nicht die Hände," d. h. in jüdischer Sprache: sind keine heiligen Schriften (vgl. auch Wellhausen, die Pharisäer und die Sadducäer S. 64). Man darf auch nicht sagen, dass Jerusch. Synhedr. 28a die Lesung Homer's der der Bücher Ben Sira's vorzöge. R. Akiba sagte: Auch wer da liest in den draussen stehenden (nicht heiligen) Büchern, wie in den Büchern Ben Sira's und in den Büchern Ben Laana's, ja in den Büchern Homer's und allen Büchern, welche geschrieben wurden, diesen und jenen, wer da liest in ihnen, ist wie einer, welcher in Briefen liest." Alle solche Bücher sind in Hinsicht der Lesung nicht höher wie Briefe zu achten, aber die Schriften Ben Sira's immer noch höher, als die Homer's. Auch davon hat mich Siegfried (S. 285 f.) nicht überzeugt, dass die bekannten מינים, unter welchen schon Hieronymus (Epi. 89) christliche Juden verstand, nicht Christen, sondern alexandrinische Allegoristen gewesen wären. Eher kann man einen Einfluss Philo's in der Kabbala erkennen (S. 289 f.). Auf alle Fälle hat sich der Einfluss Philo's hauptsächlich auf die christliche Schriftauslegung erstreckt, und Siegfried hat seinen betreffenden Ausführungen (S. 303—399) mit Recht das Wort des Photius Bibl. cod. 105 über Philo voraufgeschickt: *ἐξ οὗ, οἶμαι, καὶ πᾶς ὁ ἀλληγορικὸς τῆς γραφῆς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ λόγος ἀρχὴν ἔσχεν εἰσρυῆναι.* Bei Paulus selbst finden sich wohl Berührungen mit Philo, aber noch keine Zeichen von Abhängigkeit. Aelter und sicherer als in dem Jakobusbriefe, ist der Einfluss Philo's in dem Hebräer-

briefe, wie er denn auch in dem Johannesevangelium nicht zu verkennen ist. Bei den Gnostikern wäre es zu wünschen gewesen, dass der Einfluss Philo's nicht nach der spätern Darstellung der Philosophumena, sondern nach den ältern Quellen für die ursprünglichen Systeme ermittelt worden wäre. Sonst beschränkt sich Siegfried nicht bloss auf die Alexandriner Clemens und Origenes, bei welchen der Einfluss Philo's unverkennbar ist, sondern geht auch auf die Lateiner Ambrosius und Hieronymus sorgfältig ein.

Im Einzelnen ist es zu bemerken, dass über den Alabarchen in Aegypten (S. 5) auch die gründliche Abhandlung E. Schürer's (Z. f. w. Th. 1875. I, S. 13—40) wenigstens in den Nachträgen (S. 400 f.) Berücksichtigung verdient hätte. In dem Briefe des Barnabas wird (S. 330) die Stelle c. 12 *τίθησιν οὖν Μωϋσῆς ἓν ἐφ' ἓν ὅπλον ἐν μέσῳ τῆς πυγμῆς καὶ ὑψηλότερος σταθεὶς πάντων ἐξέτεινεν τὰς χεῖρας*· so verstanden, dass Moses beim Kampfe gegen die Amalekiter Waffen auf Waffen gehäuft habe, bis er höher als alle andern stand. Aber von einer Häufung von Waffen kann hier nicht die Rede sein, sondern nur von einer Kreuzung von zwei Waffen, da Moses ja eben *τύπον σταυροῦ* dargestellt haben soll. Das ganze Werk Siegfried's wird, wie es in Jahren gereift ist, auch noch nach langen Jahren geschätzt werden.

A. H.

J. Chr. K. v. Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. Siebenter Theil. Die Briefe Petri, Judä und Jakobi. Erste Abtheilung: der erste Brief Petri, Nördlingen 1875. 8. IV u. 231 S.

Cornelius Henricus van Rhijn, De jongste Bezwaren tegen de Echtheid van den ersten Brief van Petrus getoetst. Utrecht 1875. 8. 122 pp.

Das grosse exegetische Werk Hofmann's zum NT. ist von den Briefen des Paulus, welchem sogar der Hebräerbrief gerettet worden ist, fortgeschritten zu den Briefen des Petrus, welchem selbst der zweite Brief gewahrt werden soll. Die Aechtheit des ersten Petrusbriefs gegen die neuesten Bestreitungen derselben, hauptsächlich von Pfleiderer und mir, aufrecht zu erhalten, hat auch ein junger holländischer Theolog versucht. Dass Petrus, der Apostel der Beschneidung, an Judenchristen geschrieben habe, können weder Hofmann

noch van Rhijn mit B. Weiss behaupten. Beide können es nicht leugnen, dass hier ein Brief an Heidenchristen vorliegt. Keine Schwierigkeit für Hofmann (S. 228). An die heidnische Christenheit Kleinasiens habe Petrus ja nicht als ihr Apostel geschrieben, wohl aber als der Apostel, von welchem sie wusste, dass er für die Beschnittenheit sei, was Paulus für die Völkerwelt, in welcher Eigenschaft er Mitältester ihrer Aeltesten, an der Verwaltung der nicht von ihm gesammelten Gemeinden mitbetheiligt war. Ganz so einfach kann van Rhijn (p. 45 sq,) die Sache denn doch nicht ansehen. Gal. 2, 7 f. will er nicht so verstehen, dass die Heiden von der Predigt des Petrus unbedingt ausgeschlossen wären. Paulus, der Apostel der Heiden, habe ja auch an die Judenchristen von Rom geschrieben. Petrus und Paulus haben nicht zwei verschiedene Evangelien, sondern ein und dasselbe Evangelium gehabt. Aber das εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας und das εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς sind nun einmal nicht einerlei, und Paulus erwähnt Gal. 1, 6, 2. Kor. 11, 4 gar nicht freundlich ein ἕτερον εὐαγγέλιον. Eben die Verschiedenheit des beiderseitigen εὐαγγέλιον war es, welche den Paulus mit Petrus in Antiochien so hart an einander brachte (Gal. 2, 11 f.). Auch Johannes hat in dem asiatischen Wirkungskreise des Paulus keineswegs dasselbe Evangelium geltend gemacht. Hat Paulus auch an die Judenchristen von Rom geschrieben, so hat er es doch nicht unerwähnt gelassen, dass er eigentlich ein Apostel der Heiden war (Röm. 1, 5. 6., 11, 13. 15. 16). Warum sagt Petrus kein Wort davon, dass er, obgleich Apostel der Beschneidung, gleichwohl an unbeschnittene Christengemeinden schreibt? Ueberhaupt fehlen alle persönlichen Beziehungen des Petrus zu diesen Gemeinden.

Die auffallende Verwandtschaft des 1. Petrusbriefs mit Briefen des Paulus können auch unsre beiden neuesten Bearbeiter nicht mit Weiss so auffassen, dass Paulus von dem Briefe des Petrus abhängig gewesen wäre. Hofmann (S. 212) findet darin nichts Bedenkliches, dass Petrus sich an den Paulusbrief an die Ephesier geflissentlich anschloss (wo ich das Umgekehrte behaupten muss) und mit lebhafter Erinnerung an den Römerbrief des Paulus schrieb, wie sein Brief denn auch Spuren einer nicht minder lebhaften Erinnerung an den Brief des Jakobus zeige. Van Rhijn kann den ersten Apostel denn doch nicht so geradezu den Paulus ausschreiben lassen (p. 96 sq.). Nachdem er zunächst die Eigenartigkeit des Petrusbriefs hervorgehoben hat, sucht er die Ueberein-

stimmung des „Petrus“ mit Paulus und Jakobus auf eigenthümliche Weise zu erklären. Der apostolische Sprachgebrauch sei der Sache nach nicht ausgebreitet, sondern beschränkt gewesen. Sehr bald sei eine christliche Terminologie allgemeines Eigenthum geworden. Paulus werde sich in demselben Kreise von Worten bewegt haben. Der Lehrtypus des Petrus sei dem des Paulus verwandter gewesen, als der des Johannes. „Ist es nun nicht wahrscheinlich, dass der Lehrtypus des Heidenapostels durch den Einfluss seiner mächtigen Persönlichkeit sich allgemein verbreitet hat, und dass hieraus die Uebereinstimmung erklärt werden muss in der Anschauung von dem Tode des Herrn 1. Petr. 3, 18 und Röm. 6, 10; 1. Petr. 4, 1. 2 und Röm. 6, 7? und dass hieraus erklärt werden muss, dass Beide die Taufe mit der Auferstehung des Herrn in Beziehung bringen 1. Petr. 3, 21 und Röm. 6, 3. 4? Oder findet die Uebereinstimmung zwischen einigen Aussprüchen vielleicht ihre Erklärung in der Begrenztheit des apostolischen Sprachgebrauchs? Kann die Verwandtschaft einiger Aussprüche nicht unwillkürlich sein, um so mehr, da von einer vorsätzlichen Uebereinstimmung kein Grund angegeben werden kann (1. Petr. 1, 6. 7 und Jak. 1, 2. 3; 1. Petr. 1, 23 und Jak. 1, 18)? Dass die beiden letzten Aussprüche in einem dogmatischen Punkte übereinstimmen, ist unzweifelhaft merkwürdig. Petrus und Jakobus scheinen gleichwohl das AT. vor Augen gehabt zu haben. Können die verschiedenen Aussprüche, welche Petrus, Paulus und Jakobus ausserdem noch gemein haben, — fragen wir weiter — keine Gedanken gewesen sein, die, mit Abweichung von dem ursprünglichen Quell, damals unter dem Volke gelebt haben? Vgl. 1. Petr. 2, 6. 7 und Röm. 9, 33; 1. Petr. 4, 8 und Jak. 5, 20; 1. Petr. 5, 5 und Jak. 4, 6; 1. Petr. 5, 6 und Jak. 4, 10. — Bei einer Frage, wie diese, bleibt es immer die Frage, eine Frage obenan an die Tübinger Schule gerichtet, für den Fall, dass der Verfasser des ersten Petrusbriefs andre Briefe des neutestamentlichen Kanons bei der Abfassung seines Schreibens gebraucht hat, warum die Uebereinstimmung dann nicht grösser ist, warum dann nicht mehr Uebereinstimmung obenan in Worten und Ausdrücken besteht“? Nun, die Tübinger Schule kann antworten, dass van Rhijn die Uebereinstimmung zum guten Theile nur nicht anerkennen will, auch da, wo sie wirklich stattfindet, grossentheils abgeleugnet hat, vgl. 1. Petr. 1, 1 mit Jak. 1, 1; 1. Petr. 1, 5 mit Gal. 3, 23; 1. Petr. 2, 11 mit Röm. 7, 23. Jak. 4, 1; 1. Petr. 2, 24 mit Hebr. 9, 28; 1. Petr. 3, 21 mit

Hebr. 9, 24; 1. Petr. 4, 10 mit Röm. 12, 6, 7; 1. Petr. 5, 9 mit Jak. 4, 7. Die Tübinger Schule wird sich auch nicht irre machen lassen durch die Unterschiebung eines mündlichen Urevangelium der apostolischen Verkündigung, welche nimmermehr das auffallende *Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν* ohne Rücksicht auf Röm. 6, 10 *ὃ γὰρ ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ*, Hebr. 9, 28 *ὁ χριστὸς ἅπαξ προσενεχθείς* u. s. w. erklären kann. Nimmermehr wird man es auf diesem Wege begreiflich machen, dass 1. Petr, 2, 6. 7 die Schriftstellen Jos. 28, 16. 8, 14, wesentlich abweichend von den LXX, wie Röm. 9, 33 angeführt und verbunden werden. Ist es denkbar, dass man sich auf verschiedenen Seiten mündlich eingelernt haben sollte *Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν* anstatt *Ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών* und *λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου* statt *λίθου προσκόμματι — πέτρας πτώματι*? Ist es glaublich, dass 1. Petr. 1, 6. 7 und Jak. 1, 2. 3 unabhängig von einander schreiben konnten: *πειρασμοῖς ποικίλοις — τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως*? Hier, wie an andern Stellen, welche ich nicht näher zu erörtern brauche, liegt für jeden, welcher sehen will und kann, eine schriftstellerische Abhängigkeit vor. Und findet van Rhijn selbst es unmöglich, dass Petrus so von den Briefen des Paulus, dem Hebräerbriefe und dem Jakobusbriefe abhängig geschrieben haben sollte, so kann der Verfasser des 1. Petrusbriefs eben nicht Petrus sein.

Eine ernstliche Schwierigkeit erkennt auch Hofmann (S. 229 f.) in der Christenverfolgung an, welche der 1. Petrusbrief voraussetzt. Eben desshalb will er auch 1. Petr. 4, 15 f. keine allgemeine und obrigkeitliche Christenverfolgung anerkennen, wie sie erst unter Trajanus stattfand. Petrus soll den Brief gar noch kurz vor der neronischen Verfolgung der römischen Christen (im Spätsommer oder Herbst 64), von welcher er noch kein Wort sage, geschrieben baben (S. 215). Auch van Rhijn (p. 101 sq.) will noch vor der neronischen Christenverfolgung stehen bleiben. Aber wie kann man die Christenverfolgung Trajan's hier irgend verkennen? 1. Petr. 4, 15. 16 *μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος· εἰ δὲ ὡς χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω κτλ.* Nach dieser Stelle hat doch der Christ als solcher ganz ebenso, wie Mörder, Diebe, Verbrecher, Delatoren (gegen welche Trajanus scharfe Gesetze erlassen hatte), zu leiden, oder das Christenthum galt als ein strafwürdiges Verbrechen. Hofmann (S. 177) behauptet wohl, Petrus sage

hier nicht mehr, als was Paulus von der Anfeindung der heidnischen Christen Thessalonichs (1. Thess. 2, 14. 2. Thess. 1, 4) oder Philippi's (Phil. 1, 28) oder der jüdischen Christen Antiochia's (Hebr. 10, 32. 12, 4!) gesagt hat, wird aber nur solche Leser überzeugen, welche die Stellen nicht nachschlagen oder wirklich vergleichen. „Die Leser werden zwar nicht bloss geschmäht im Namen Christi, sondern es geschieht auch, dass sie in der Eigenschaft, in welcher sie *Χριστιανοὶ* genannt werden, Schlimmes zu leiden bekommen; aber diejenigen, von welchen ihnen Letzteres widerfährt, sind dieselben, von denen sie geschmäht werden, und die es befremdet, dass sie sich von ihrem heidnich-sündhaften Treiben fern halten." Wenn man aber, ähnlich wie ein Mörder, Dieb oder sonstiger Verbrecher, bestraft wird, so geschieht es in geordneten Staaten, wie das römische Reich, von der Obrigkeit. Dass der *ἀλλοτριοεπίσκοπος* bloss ein Vorwitziger sei, welcher sich in Dinge, die ihn nichts angehen, einmischt, behauptet Hofmann (S. 175) im Widerspruch gegen die ganze Zusammenstellung. Gegen die unverkennbare Thatsache, dass die Staatsobrigkeit bereits das Christenthum als solches für ein strafwürdiges Verbrechen erklärt hatte, wendet van Rhijn ein: in diesem Falle hätte 1. Petr. 2, 13. 14 nicht die Christen ermahnen können, der Obrigkeit gehorsam zu sein, welche die Missethäter bestrafe, die Guten belohne. Aber es ist keineswegs christlich, einer verfolgenden Obrigkeit gleich dem Gehorsam aufzukündigen. Die Worte *εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν* leitet Unsereiner freilich aus Röm. 13, 3. 4 her, wo Paulus von der Obrigkeit schreibt: *τὸ ἀγαθὸν ποίει καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς. — θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.* Und von der Todestrafe für die Christen sollte 1. Petr. 4, 15. 16 noch nichts wissen? Das *πάσχειν*, wovon hier die Rede, ist ja nach 3, 17. 18 leicht als Todesstrafe zu erkennen. Und wenn die Christen stets bereit sein sollen *πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος*, so lehrt schon das folgende *ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου*, dass *παντὶ* nicht den Erstenbesten, sondern nur jeden Diener der Obrigkeit bedeuten kann, was auch in *αἰτοῦντι* und in der Sache selbst liegt.

Das Babylon, wo Petrus noch 1. Petr. 5, 13 geschrieben hat, will van Rhijn (p. 115 sq.) immer noch nicht von Rom, sondern zwar nicht von der Stadt jenes Namens, welche zu jener Zeit längst verödet war, wohl aber von der Landschaft

verstehen. Aber schon die Erwähnung des Marcus weist nach Rom hin, wie man die Stelle seit alter Zeit verstanden hat. In dieser Hinsicht kann man sich auch auf Hofmann (S. 201 f.) berufen.

In der Erklärung des Briefs von Hofmann, welche immerhin Scharfsinn, nur selten einen gesunden, beweist, ist besonders die Beseitigung der Höllenfahrt Christi, wenigstens als höchst bezeichnend, zu bemerken. 1. Petr. 3, 19 *ἐν ᾧ (πνεύματι) καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν* soll heissen, dass Christus in dem Geiste, von welchem das Leben seine Beschaffenheit bekommen hat, in dem er uns zu Gott führen wollte, auch zu denen hingegangen ist und ihnen gepredigt hat, die sich (hinterher) in einem Todeszustande befinden, in welchem sie für das ihnen bevorstehende Strafgericht aufbehalten werden. Da er ihnen im Geiste (noch nicht als Mensch) gepredigt hat, so versteht sich von selbst, dass sie damals keine Geister waren, erst hinterher durch den Tod „Geister" wurden u. s. w. (S. 132 f.). 1. Petr. 4, 6 *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι*, soll heissen: wenn auch solchen, die sich bei der Zukunft des Richters im Todeszustande befinden werden, bei ihren Lebzeiten die Heilsbotschaft verkündigt worden sei, so sei diess zu dem Zwecke geschehen, damit sie in einem Geistesleben ständen, welches ihr leibliches Sterben, dessen sie nicht überhoben bleiben sollten, überwähre (S. 162). Bei einem Demosthenes oder Cicero würde sich niemand solche Auslegungen herausnehmen dürfen. Aber die Bibel muss sich gerade von ihren vorgeblichen Vertheidigern solche Behandlung gefallen lassen!

A. H.

Ernst Hückstädt, Ueber das pseudo-tertullianische Gedicht adversus Marcionem. Ein Beitrag zur christlich-lateinischen Literaturgeschichte des 4. Jahrhunderts. Leipzig 1875. 8. 58 S.

Pseudo-Tertullian's Gedicht adversus Marcionem in 5 Büchern ist aus der einzigen, später verschwundenen Handschrift zuerst 1562 herausgegeben worden durch Georg Fabricius. Daher ein sehr fehlerhafter, mancher Berichtigung bedürftiger Text. Auch fehlt es an jeder Vorarbeit für ein richtiges Verständniss des Textes, an jeder gründlichen Untersuchung über die Abfassungszeit und den Verfasser. Um

so willkommener ist die vorliegende Leipziger Doctor-Dissertation, welche dieses Stück christlich-lateinischer Literatur zuerst urbar zu machen sucht. Vor allem sucht Hückstädt die Abfassungszeit und den Verfasser zu ermitteln. Dagegen behandelt er nur andeutungsweise die Frage: Wie verhält sich das Gedicht zu den übrigen Ketzerbestreitungen der ersten Jahrhunderte, zu den Schriften eines Justinus, Tertullianus, Irenäus, welche Quellen benutzte er u. dgl. Am Ende wäre er über Zeit und Verfasser zu einem andern Ergebnisse gekommen, wenn er solche Fragen vorangestellt hätte.

Nach einleitenden Bemerkungen (S. 1. 2) und Heilungsvorschlägen für den Text (S. 3—13) geht Hückstädt (S. 14 bis 34) das ganze Gedicht durch und bemüht sich, nicht ohne Erfolg, um ein richtiges Verständniss des Gedichts, Dann untersucht er (S. 35. 36) zuerst die in dem Gedichte bekämpften Gegner. Als Gegner bezeichne der Dichter nicht den Marcion selbst, welchen er schon als überwunden voraussetze (III, 300—302), sondern dessen Schüler und Anhänger. Die Ueberschrift adversus Marcionem werde daher wohl zu ändern sein in: adversus Marcionitas. Auf alle Fälle haben zur Zeit des Gedichts die Marcioniten noch bestanden, und zwar als die einzige nennenswerthe Häresie des Abendlandes. Auf Manichäer, welche um 380 in Rom sehr zahlreich waren und bedeutenden Einfluss hatten, wird nirgends auch nur angespielt. Als der Zweck des Gedichts wird IV, 10—15 angegeben, die in den Irrlehren der Marcioniten verborgene Gefahr aufzudecken. Als noch gegenwärtig gefährlich werden die Marcioniten I, 175. IV, 228. 229. V, 19 vorausgesetzt. Und wenn III, 285—287 gesagt wird, dass Cerdo als Vorläufer der Marcioniten nach Rom kam, so lässt sich bereits vermuthen, dass der Dichter gegen die in Rom sesshaften Marcioniten geschrieben hat. Für den Ort der Abfassung erklärt Hückstädt (S. 36—39) mit Recht Rom, wohin uns namentlich III, 275—277 weist, vgl. auch I, 155—159.

Nicht so, wie bisher, kann ich mit Hückstädt (S. 39 bis 57) einverstanden sein, über Zeit und Verfasser. Ein äusseres Zeugniss für das Dasein unseres Gedichts bietet erst eines gewissen Victorinus Carmen de nativitate, passione et resurrectione domini, herausgegeben von A. Mai (Auct. Class. T. V, p. 382 sq.), welches V. 19—100 schon Abhängigkeit von unserm Gedichte beweist. Der Herausgeber, welchem Frz. Oehler sich anschloss, dachte an Cl. Marius Victor (oder Victorinus) Massiliensis um 440, wogegen Hückstädt (S. 54)

noch weit später herabgeht. Ausserdem sagt ein Isidorus Hispalensis de viris illustribus c. 8: Victorinus episcopus composuit et ipse versibus duo opuscula admodum brevia, unum adversus Manichaeos reprobantes Veteris Testamenti deum veramque incarnationem Christi contradicentes; alium autem adversus Marcionistas, qui duo principia, i. e. duos deos fingunt, unum malum, iustum creaturarum conditorem et retributorem factorum, alterum bonum, animarum susceptorem et indultorem criminum. Diese Angabe bezieht Hückstädt schliesslich (S. 55 f.) auf C. Marius Victorinus Afer, welcher unter K. Julianus Apostata (361—363) seine Rhetor-Stelle in Rom niederlegte. Allein ein opusculum admodum breve kann unser Gedicht von zusammen 1302 Hexametern nicht genannt werden. Und das Gedicht ist, so viel ich sehe, weit älter als die Zeit Julian's. Hückstädt (S. 39 f.) erhält selbst aus manchen Stellen den Eindruck einer ziemlich frühen Zeit. Wird hier nun aber der Marcionismus als die einzige nennenswerthe Häresie des Abendlandes bekämpft, so befinden wir uns eben noch nicht in dem durch ganz andere Lehrstreitigkeiten zerspaltenen 4. Jahrhundert. Der Dichter behandelt den Marcionismus auch noch nicht, wie Prudentius in der Hamartigenie, schon ganz abstract als Dualismus, sondern versucht noch eine sehr eingehende Widerlegung und ist sich der Schwere seines Siegs gegen wohlgerüstete Gegner bewusst (V, 19), wird dieselben also noch nicht als schon durch die Geschichte gerichtet angesehen haben. Von vorn herein macht das Gedicht durchaus den Eindruck der Zeit vor Constantinus d. Gr. und der Synode zu Nicäa. Dieser Eindruck wird auch durch die vorgebrachten Gegengründe nicht verlöscht.

1) Den terminus a quo entlehnt Hückstädt der wiederholten Bezeichnung Christi als genitum de lumine lumen (IV, 29. V, 199). „Wenn auch Christus bei vornicänischen Schriftstellern lumen genannt wird, diese Formel findet sich doch erst im Symbolum Nicaenum, und daher können wir mit Recht behaupten, sie sei diesem Symbol entnommen. Damit ergiebt sich als terminus a quo das Jahr 325.“ Allerdings nennt das Nicänum den Sohn Gottes: Deum ex Deo, lumen ex lumine. Allein schon der ächte Tertullianus hat Apologet. 21 von Christo geschrieben: Hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae (wie ihn das Nicänum nennt: unius substantiae cum patre). nam et deus spiritus. — ita de spiritu spiritus est de deo deus, ut lumen de lumine accensum.

Hückstädt (a. a. O. S. 49 f.) sagt selbst: „Zweimal [V, 110. 204] wird Christus in dem Gedichte minister [dei] genannt, eine auffällige Bezeichnung, welche sich in späterer Zeit nicht mehr findet.“ Gerade so nennt aber Novatianus de trin. 31 Christum paternae voluntatis ex quo est ministrum. Auch hier erkennen wir noch die vornicänische Zeit.

2) Noch weniger beweist es, wenn Hückstädt sich auf IV, 176 f. beruft, wo die Maria schon gar zu sehr hervorgehoben werde. Als Jungfrau auch nach der Geburt Jesu ward die Maria schon dargestellt in dem Petrusevangelium (aus dem 2. Jahrh.) und in der βίβλος Ἰακώβου (vgl. Origenes in Matth. tom. X, 17).

3) Unser Dichter versichert IV, 198. 199, dass der Kanon des AT. aus 24 Büchern bestehe. Josephus, die hellenischen Juden und die meisten alten Kirchenlehrer zählen aber nur 22 Schriften, wofür Hückstädt (S. 43) übrigens ungenau auf Euseb. Hist. eccl. VII, 25 (statt auf Origenes in Ps. 1 bei Euseb. KG. VI, 25) verweist. Indess ist auch die Zählung 24 einigen Kirchenvätern bekannt, dem Hilarius von Pictavium (Prolog. in Ps. p. 8), welcher diese Zahl durch Hinzunahme von Tobia und Judith herausbringt, und dem Hieronymus (Prolog. galeat. in II Regg.): Quamquam nonnulli Ruth et Kinoth inter Hagiographa scriptitent et hos libros in suo putent numero suppulandos ac per hoc priscae legis libros XXIV etc. Unser Dichter stimmt nun wohl mit dem Talmud überein, hat aber für seine Angabe offenbar eine weit ältere Quelle, den Ezra-Propheten (4. Ezr. 14, 44 f), welchen er anerkennt (III, 215 f.).

4) Weil unser Dichter ausser den 24 h. Schrifen des AT. noch den Ezra-Propheten nennt, lässt ihn Hückstädt wohl zu einer Zeit geschrieben haben, als der Kanon noch dieses Anhängsel hatte, was seit Hieronymus anders ward (vgl. meinen Messias Judaeorum p. LXIX sq.), aber auch als „die (eigentlichen) Apokryphen nicht nur nicht im Kanon standen, sondern auch eines sehr geringen Ansehens sich erfreuten“. Er findet es auffällig, „dass ein Mann, welcher sich nicht scheut, sich auf das 4. Ezrabuch und auf den Hirten des Hermas [III, 294 sq.] zu berufen, derselben gar nicht gedacht hätte, wenn sie in Achtung und Gebrauch gewesen wären, zumal da er alle ATlichen Schriften herbeizieht. Verhält es sich so, dann werden wir auf die Zeit 360—393 geführt. Vor 360 waren die Apokryphen angesehen und häufig zum Kanon gerechnet. [Doch nicht von Melito von Sardes bei

fallender Begünstigung des Christenthums gewetteifert hatte. Höchst beachtenswerth ist ferner der eigenthümliche Charakter der licinianischen Verfolgung: von relativ unbedeutenden Plackereien ausgehend, liess sich der Imperator erst allmälig zu ernstlichen Schritten gegen die Kirche hinreissen, ohne jedoch jemals sich bis zu blutigen Decreten im Stile eines Decius und Diocletian zu versteigen. Was aber dem letzten Lustrum des Kaisers Licinius die Bedeutung einer hervorragend denkwürdigen Epoche der Kirchengeschichte verleiht, das ist der Umstand, dass eine freilich meist sehr späte und trübe Tradition dem Fürsten trotz des im Wesentlichen unblutigen Charakters seiner Verfolgung eine stattliche Menge von Märtyrern vindicirt hat." Das Letzte, für einen Protestanten Nebensache, ist für Hrn. Dr. Görres Hauptsache. Seine Untersuchung bezweckt in erster Linie, die einschläglichen zahlreichen Märtyreracten einer genauen kritischen Prüfung zu unterziehen. Zu solcher Prüfung glaubte er um so mehr berechtigt zu sein, als auf dem bezüglichen Gebiete seit des „kirchlich befangenen" Tillemont zaghafter Kritik, also seit fast 200 Jahren, so gut wie gar nichts geschehen ist. Seine Ergebnisse fasst er so zusammen: „Nur wenige Christen starben nachweislich unter Licinius den Märtyrertod. Die meisten angeblichen Opfer der Verfolgungswuth jenes Kaisers sind entweder in die blutigen Zeiten Diocletian's zurück zu versetzen, oder sie erscheinen dem vorurtheilsfreien Forscher als fingirte Heiligen, als mythische Persönlichkeiten, als Ausgeburten einer überreizten Phantasie, als Producte der Legende sowohl als bewusster Erfindung." Nur weil es ohne eine allgemeine Vorstellung von der licinianischen Verfolgung unmöglich ist, eine ausreichende schneidige Kritik der betreffenden Märtyreracten zu geben, hat Görres sich in zweiter Linie auch mit dem generellen Charakter jener Verfolgung des Christenthums befasst. Wir fragen zuerst und hauptsächlich nach diesem allgemeinen Wesen der licinianischen Christenverfolgung, welches Görres in dem ersten Theile (S. 4—103) als „Darlegung einiger allgemeinerer Gesichtspuncte, die geeignet sein dürften, in die Kritik der in den gegenwärtigen Untersuchungen zur Sprache kommenden Märtyreracten einzuführen," gelegentlich bespricht.

Bäurischer Herkunft, hat der Dacier Licinius sich als Soldat und Feldherr emporgeschwungen, so dass er 307 zum Cäsar ernannt ward. Er blieb ein Feind jeder höhern Geistesrichtung, hasste alle Gelehrten, auch die neuplatonischen Philo-

sophen, auf welche sich doch noch Galerius in der Behauptung der heidnischen Staatsreligion gestützt hatte, wogegen er Bürger und Bauern begünstigte. Ein guter Soldat und Feldherr, war er geizig, wollüstig, grausam, so dass er gar seines Wohlthäters Galerius Sohn und Wittwe ermorden liess (vgl. Görres S. 92 f.). Selbst der heidnische Julianus (Caesares p. 315) fällt kein günstiges Urtheil über ihn. Auf keinen Fall sind es edlere Beweggründe gewesen, wenn er zu Anfang 313 mit Constantinus das Mailänder Edict erliess, welches den Christen volle Religionsfreiheit gewährte, die Kirchengüter zurückerstattete (vgl. Eusebius KG. X, 5, 1 f. Lactantius de mort. persecut. 48). Desshalb wird er von Lactantius l. l. c. 1. 52 (um 314) noch als ein Freund der Christen gefeiert, ebenso in dem Panegyrikos zu der Kirchweihe in Tyros, welchen Görres (S. 8) schon 314 ansetzt, als Gönner des Christenthums mitgepriesen (bei Euseb. KG. X, 4, 16 f. 60). Noch Eusebius (KG. IX, 9, 1. 12. X, 2—5) hat ihm diese Begünstigung der Christen nicht vergessen. Aber auf dem Gipfel der Macht ward Licinius bald mit Constantinus entzweit, so dass es 314 gar zum Kriege zwischen beiden Kaisern kam. Bei Cibalis in Pannonien und auf der mardischen Ebene in Thrakien ehrenvoll besiegt, musste Licinius ganz Illyrien, nämlich Noricum, Pannonien, Illyricum, Dalmatien, Moesia Superior, auch Makedonien und Griechenland an den Sieger abtreten. Wie verhielt er sich seitdem zu den Christen? Görres (S. 5 f. 137) lässt ihn das Mailänder Edict noch bis 319 in einem für die Christen äusserst wohlwollenden Sinne ausgeführt, die Christen auffallend begünstigt haben. Für Licinius sei es ein Gebot der Selbsterhaltung gewesen, den Christen nach wie vor der grossmüthigste Beschützer zu sein, die constantinische Huld sogar zu überbieten und so dem gewaltigen Nebenbuhler jeden Vorwand zu benehmen, den orientalischen Christen gegenüber die Rolle eines Protectors zu spielen (S. 25). Th. Keim hatte dagegen schon in der verdienstlichen Schrift: Der Uebertritt Constantin's d. Gr. zum Christenthum, 1862, S. 53. 99, behauptet, Licinius habe schon seit 315 im Morgenlande das Christenthum immer offener, immer herausfordernder gegen Constantin verfolgt. Diese Behauptung hat Keim (die letzte römische Christenverfolgung, Protest. Kirchenzeitung 1875, Nr. 39, S. 897—903) gegen Görres nicht bloss aufrecht zu erhalten gesucht, sondern sogar noch verschärft. Der Beginn der licinianischen Christenverfolgung wird von Keim ebenso entschieden bereits 315, wie von Görres erst 319 angesetzt. Ich meinerseits glaube,

dass Licinius nur allmälig, so dass sich die ersten Spuren 316, der volle Ausbruch erst 321 zeigt, zu einer Art von Christenverfolgung fortgeschritten ist. Das Mailänder Edict hat Licinius niemals aufgehoben. Dieses Edict, welches den Christen nur volle Religionsfreiheit gewährte, liess aber ein verschiedenes Verhalten der Herrscher zu. Constantinus begünstigte die Christen, Licinius wird sie seit dem Kriege 314 um so weniger begünstigt haben. Dem Constantinus kamen bei der Feier seiner Decennalien, d. h. nicht schon 315, wie Görres (S. 162) und Keim (S. 899) übereinstimmend angeben, sondern erst 316 (10 Jahre nach dem Tode des Constantius Chlorus am 25. Juli 306, wie denn Constantinus auch erst 326 seine Vicennalien feierte) Gerüchte *περὶ τῶν καθ᾽ ἑῴαν τρυχομένων ἐθνῶν* zu Ohren; *δεινὸς γάρ τις αὐτῷ κἀνταῦθα τῇ τ᾽ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τοῖς τε λοιποῖς ἐπαρχιώταις ἐφεδρεύειν ἀπηγγέλλετο θὴρ* (Euseb. vit. Const. I, 48. 49). Görres (S. 12 f.) versucht es wohl, den Eusebius durch sich selbst zu widerlegen, aber ohne zu überzeugen. Eusebius (KG. X, 8, 18. 19. 9, 2) lässt den Constantinus 323 gegen Licinius Krieg führen, als dieser im Begriffe gewesen sei, die Verfolgung auf alle Christen seines Reiches auszudehnen. Aber die Plackereien gegen die Christen können recht gut mehr als 4 oder 5 Jahre Schritt für Schritt fortgegangen sein, ohne zum Aeussersten zu kommen. Ganz abgesehen von dem gemeinsamen Consulate des Constantinus und des Licinius 315, welchen man unmittelbar nach dem Friedensschluss kaum anders erwarten kann, zeugt es nur für einen officiellen, aber lauen Frieden beider Kaiser, dass am 1. März 317 neben zwei Söhnen Constantin's der noch nicht zweijährige Sohn des Licinius zum Cäsar ernannt ward. Noch 318 waren Licinius und Crispus, Constantin's Sohn, 319 Constantinus und Licinius Cäsar zusammen Consuln. Erst seit 320 war am Consulate „nur mehr die Familie Constantin's und nicht zugleich auch die licinianische Dynastie betheiligt" (Görres S. 21). Aus dem Panegyrikus des Nazarius (zwischen dem 1. März und dem 25. Juli 321), welcher den Licinius und Sohn ganz ungefeiert lässt, schliesst auch Görres (S. 26), dass Anfang 321 die Beziehungen beider Kaiserhöfe schon geradezu eisiger Natur waren. Im J. 322 besiegte Constantinus die Sarmaten. Der Anonymus Valesii (auch hinter Ammianus Marcellinus ed. Franc. Eyssenhardt, 1871) lässt den Constantinus die Gothen, welche in Thracien und Mösien eingefallen waren, vertreiben, aber durch diesen Krieg es vollends mit Licinius verderben (§. 21 sed hoc Licinius contra fidem factum questus est, quod partes suae aq

alio fuerint vindicatae). So kam es endlich 323 zu dem zweiten Kriege des Constantinus gegen Licinius, welcher mit des Letztern Entthronung endete. Die alten Berichterstatter sind nun darüber einig, dass das Verhalten des Licinius gegen die Christen mit seiner Spannung gegen Constantinus seit dem ersten Kriege (314) zusammenhänge. Eusebius (KG. X, 8, 9. 10. vit. Const. I, 50) lässt den grollenden Licinius nach seiner ersten Niederlage gegen den Gott Constantin's kämpfen. Ebenso ganz bestimmt Sozomenos KG. I, 7. Sokrates KG. I, 3 weiss von wiederholten Versprechungen, welche Licinius dem Constantinus geben musste. Orosius VII, 28 lässt die Verweisung der Christen von dem Hofe des Licinius gar schon dem Kriege von 314 vorhergehen. Was liegt da näher, als dass das gespannte Verhältniss des Licinius zu Constantinus nach und nach zu Bedrückungen der von diesem begünstigten Christen führte? Görres (S. 45) vermuthet mit Recht, dass des Licinius Verfahren gegen die Christen in erster Linie von seinem politischen Misstrauen gegen dieselben dictirt wurde. Andererseits musste Licinius auch durch die Rücksicht auf den gewaltigen Constantinus (Görres S. 63) wie durch seine Betheiligung an dem Mailänder Edict von dem Aeussersten zurückgehalten werden. Es ist nicht nöthig, ihn mit Keim (S. 899) zu den Principien Diocletian's zurückgegriffen haben zu lassen, nur mit dem kolossalen Fehler, dass er durch rein negative Thätigkeit, durch Chicanirung des Christenthums alles erreichen wollte. Licinius hat das Christenthum nur seitdem nicht begünstigt, und je mehr es die Partei Constantin's ward, so weit es das Mailänder Edict zuliess, bedrückt. Eben desshalb ist es schwer, den Anfang der licinianischen Christenverfolgung genau anzugeben. Das Jahr 315, welches Keim (S. 900) zweifellos annimmt, ist zu früh. Erst Ende Juli 316 hat Constantinus bei seinen Decennalien von Bedrückungen der Christen durch Licinius etwas erfahren. Die Angaben des Eusebius, Sokrates und Sozomenos beweisen nicht mehr, als dass Licinius seit dem Kriege 315 sich den Christen nicht günstig erwies. Und unmöglich lässt sich die Vertreibung der Christen von dem Hofe des Licinius schon 315 ansetzen. Eusebius (KG. X, 8, 10) sagt über Licinius: *καὶ πρῶτα μὲν τῆς οἰκίας τῆς αὐτοῦ πάντα Χριστιανὸν ἀπελαύνει*, was schon an sich nicht in die erste Zeit des hergestellten Friedens, der gemeinsamen Consulate führt. In der vita Constantini I, 52 lässt Eusebius den Licinius gar erst nach der Untersagung bischöflicher Versammlungen die Christen aus seinem Palaste

vertreiben. Wann das geschehen war, hatte Eusebius schon in der Chronik zu Ol. 275, 1, nämlich erst 321 u. z., als das Verhältniss zu Cnnstantinus schon sehr gespannt war, angegeben. Und man hat keinen Grund, diesem zeitgenössischen Zeugen zu misstrauen. Der Anonymus Valesii §. 19. 20 sagt wohl: itaque Constantinus et Licinius (315 p. Chr.) simul consules facti in orientis partibus Licinio Constantino [consulibus], repentina rabie suscitatus Licinius omnes Christianos a palatio iussit expelli. mox bellum inter ipsum Licinium et Constantinum efferbuit. Allein Keim warnt doch sonst mit Recht vor Ueberschätzung dieses Anonymus. Derselbe ist gerade hier recht verworren, da er uns in das J. 315 zu versetzen scheint, dann bald vor 323 versetzt, weist übrigens durch die Plötzlichkeit des Ereignisses auf Jahre des hergestellten Friedens zwischen beiden Kaisern hin. Görres (S. 5 f.) hat noch zu viel auf den Anonymus gebaut, wenn er jene Vertreibung als Anfang der Christenverfolgung schon 319 Constantino Aug. V. et Licinio Caesare coss. ansetzt. Ist die Vertreibung der Christen aus dem Palaste des Licinius der eigentliche Anfang seiner Christenverfolgung, so hat diese erst 321 begonnen. Solcher Annahme steht auch das nicht im Wege, was Keim noch weiter geltend macht: die Erwähnung einer langen Jahrreihe im Edict Constantin's (bei Euseb. v. C. II, 30) — denn den Christen günstig hatte sich Licinius seit 315 nicht bewiesen —, aus demselben Grunde auch nicht der lange Nexus von feindlichen Gesetzen und Massregeln des Licinius, welche immerhin in die paar Jahre 319—322 nicht eingepresset werden können, am allerwenigsten die „tausend" Chicanen gegen alle Theile der Bevölkerung (v. C. I, 55).

Worin bestand denn nun die licinianische Christenverfolgung? Noch Sulpicius Severus um 400 wollte in der Chron. II, 32 von einer solchen gar nichts wissen. Keim findet die licinianische Christenverfolgung selbst bei Görres unterschätzt, fasst sie als „ein plumpes Experiment" auf, dem Christenthum „noch einmal die Existenzfrage zu stellen". und bringt (S. 900 f.) aus Eusebius KG. X, 8, noch mehr aus vit. Const. I, 51 f. folgendes heraus: 1) Das Verbot, dass Bischöfe sich zu Synoden versammeln oder auch nur ein Bischof sich in der Gemeinde des Nachbars aufhalte. Nun dieses Verbot passt erst recht nicht zu einem so frühen Anfange der Verfolgung. Hierher ist auch das Verbot des Verkehrs der Bischöfe mit Hellenen (vgl. Sokrates KG. I, 3) zu rechnen. Erst um 321 wird Licinius versucht haben, die für Constantinus eingenommenen Bischöfe von dem Verkehr mit einander

und mit Heiden abzuschneiden. 2) Die Vertreibung der Christen (als der Freunde Constantin's) vom Hofe, welche gewiss erst 321 anzusetzen ist. Solche Christen, deren Anhänglichkeit er sicher war, wie den arianisch gesinnten Bischof Eusebius von Nikomedien, hat Licinius bis zuletzt bei Hofe gelitten (vgl. Görres S. 39 f.). Andre Palastdiener wird er weniger als Christen, als vielmehr weil sie ihm politisch verdächtig, dem Constantinus befreundet erschienen, verbannt, der Freiheit, des Besitzes beraubt, gar mit dem Tode bedroht haben (Euseb. v. C. I, 52). 3) Härter wurde das Christenthum betroffen durch die Verfügung, dass Männer nicht mit Weibern zum Gottesdienste gehen, die Christinnen eigene Lehrerinnen anstatt der Bischöfe haben sollten (Euseb. v. C. I, 53). Diese Verfügung ward von Allen verlacht und mag zur Bestrafung widerspenstiger Bischöfe geführt haben. 4) Wies Licinius die christlichen Gemeindeversammlungen doch gar ausserhalb der Thore, wo man weit frischere Luft schöpfen könne (Euseb. a. a. O.). Dieses Gebot wird gerade die Hauptstadt Nikomedien, auf welche es Görres (S. 43) nach Neanders Vorgang beschränken möchte, mit ihrem dem Herrscher so ergebenen Bischofe am allerwenigsten betroffen haben. 5) Da Licinius den Krieg mit Constantinus vor der Thür sah, ist es um so begreiflicher, dass er aus seinem Heere alle die Opfer verweigernden Christen ausstiess, was auch Sulpicius Severus a. a. O. bezeugt. Für vollständig durchgeführt kann auch Görres (S. 62. 176) diese Verfügung nicht halten. 6) Nicht den Christen allein galt das Verbot, die Gefangenen zu verpflegen u. dgl. 7) Auch abgesehen von solchen Geboten, ist es begreiflich, dass Licinius schliesslich auch gegen Bischöfe einschritt, besonders in Amasia und in Pontus überhaupt, wo Kirchen geschleift oder geschlossen wurden (Euseb. KG. X, 9, 15), der Bischof Basilius 323 Märtyrer ward (Euseb. Chron. Ol. 272, 2). Daher immerhin 8) Flucht der Diener Gottes u. s. w. Nichts führt uns über Massregelungen und Chicanen hinaus, welche unbeschadet des Mailänder Edicts ausgeübt werden konnten, ähnlich wie wenn etwa eine katholische Regierung, ungeachtet gesetzlicher Parität, thatsächlich die protestantischen Unterthanen bedrückt. Nicht geradezu hat Licinius dem Christenthum die Existenzfrage gestellt, sondern nur die durch das Mailänder Edict den Christen zugesicherte Parität mit den Heiden mehr und mehr thatsächlich verletzt. Ultramontane werden an unsre „Mai-Gesetze“ denken. Die Unentschiedenheit des Mailänder Edicts sollte durch den Gang der Geschichte aufgehoben werden, und

Licinius hat die unterliegende Sache, die thatsächliche Bevorzugung des alten Heidenthums, vertreten.

Christenblut ist also unter Licinius nicht in Folge des christlichen Bekenntnisses als solchen, sondern nur wegen vorgeblicher andern Gründe vergossen worden. Den Märtyrertod des Bischofs Basilius von Amasia in Pontus hat schon Eusebius in der Chronik erwähnt, KG. X, 9, 5 vit. Const. II, 1. 2 berührt. Görres, welcher freilich in der Chronik erst einen Bericht des Hieronymus finden will, erörtert dieses Martyrium S. 115 f. und bringt ein neues Zeugniss aus Moses von Chorena (gegeu 450) Hist. Armen. II, 88: „Er (Licinius) hielt auch seine Frau in grosser Unruhe wegen seiner Liebe zur seligen Glaphyra, wegen welcher er auch den heil. Basilius, den Bischof von Amasia in Pontus, tödtete.“ Die Glaphyra ist a so auf keinen Fall Erfindung, am Ende noch mehr als „Sage“. Die Hinrichtung des Bischofs, welcher die Glaphyra vor den Lüsten des Licinius schützte, mag blutig unterdrückte Unruhen in Pontus hervorgerufen haben. Für geschichtlich hält Görres (S. 104 f.) sonst eigentlich nur noch das Martyrium der 40 Soldaten zu Sebaste in Armenien, welches bereits Basilius M., Gregor von Nyssa, Ephräm, Chrysostomus, Gaudentius und Sozomenos (KG. IX, 2) bezeugen. Dieselben mussten nackt auf einem eisigen Teiche erfrieren. Theogenes ist nach Görres (S. 173 f.) wohl hingerichtet, aber nicht wegen seines Christenthums, sondern weil er in überspannter Christlichkeit den Kriegsdienst verweigerte. Die Acten setzen noch viele christliche Soldaten in der Legion voraus, versetzen uns also in die Zeit vor der eigentlichen Christenverfolgung.

Von den Bekennern hält Görres (S. 222 f.) für geschichtlich den Bischof Paulus von Neocäsarea, welchen bereits Theodoret KG. I, 7 unter Licinius an den Armen durch glühendes Eisen gelähmt sein lässt. Den Kappadokier Agapetus und den Bischof Auxentius von Mopsuestia stellt der Hr. Vfr. (S. 231 f., 234 f.) gar als arianische Heilige dar. Das Pantheon katholischer Heiligen wird durch seine Kritik überhaupt stark, mehr als selbst Keim für richtig hält, gelichtet. Jedenfalls die Hauptleistung dieser Schrift.

Bei dem h. Adrianus, einem angeblichen Sohne des Kaisers Probus, welchen Görres (S. 199 f.) für erdichtet erklärt, werden wir auf einen erdichteten Katalog der Bischöfe von Byzanz, an ihrer Spitze den Apostel Andreas, zurückgeführt. Denselben will der Hr. Verf. (S. 205 f.) erst zwischen 818 und 867 aufgekommen sein lassen. Ich vermisse hier den Pseudo-Dorotheus über Byzanz und seine Bischöfe bei Cave

(Scriptorum eccles. hist. lit. I, 165 sq.), bereits 525 griechisch übersetzt, welcher den Märtyrer Adrianus unter Licinius und die byzantinischen Bischöfe von dem Apostel Andreas her, Stachys u. s. w. schon kennt. Der Katalog ist also älter.

Die ganze fleissige Arbeit eines freisinnigen Katholiken werden auch protestantische Forscher, selbst wenn sie Manches vermissen oder berichtigen müssen, mit Dank annehmen.

A. H.

Sigmund Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers. Ein Beitrag zur Geschichte der Kämpfe zwischen Staat und Kirche. Leipzig 1874. 8. XII und 336 S.

Den letzten grossen Kampf des Mittelalters zwischen Kaiserthum und Papstthum, welchen Ludwig der Baier, schwach genug, gegen die Päpste geführt hatte, meint der Hr. Verf., ein tüchtiger Schüler Giesebrecht's, in gewisser Beziehung als den ersten einer neuen Zeit betrachten zu dürfen. „Denn indem hier dem Kampfe der Machthaber eine geistige und literarische Bewegung zur Seite tritt, und dem Papstthum mit den Waffen der Wissenschaft der Krieg gemacht wird, finden zum ersten Male jene reformatorischen oder, wenn man will, revolutionären Gedanken Ausdruck, deren theilweise Verwirklichung in den folgenden Jahrhunderten so grosse kirchliche und staatliche Umwälzungen hervorgerufen hat. Indem das Papstthum seine Macht schrankenlos zu erweitern sucht, begegnet es einem Widerstande, der über die Abwehr der Uebergriffe hinausgeht und das Wesen dieser kirchlichen Gewalt selbst in Frage zu stellen wagt. Um den Kaiser Ludwig sammelt sich eine Schaar gelehrter Bundesgenossen, die in Wort und Schrift mit nachdrucksvoller Kühnheit jene Sache führen. Aber man würde die Bedeutung dieser Männer unterschätzen, wollte man sie nur als Bundesgenossen, nur als Gehilfen der weltlichen Macht in einem vorübergehenden Conflicte auffassen. Der Streit der Geister, meist durch den Streit der äussern Gewalten hervorgerufen und sich ihm zu Dienst stellend, beansprucht auch eine selbständige Bedeutung. Auch geht diese geistige Thätigkeit von dem Kampfe zwischen Staat und Kirche aus, aber sie geht nicht völlig im Kampfe auf. Vielmehr werden durch den Conflict der beiden grossen Mächte, welche die Welt beherrschen, die Geister, die auf den Universitäten durch Berührung mit dem Alterthum Ansporn und Bildung erlangt haben, zum Nachdenken über das Wesen dieser Gewalten geführt, und es entstehen theoretische

Schriften, welche unter den Anfängen einer staatswissenschaftlichen Literatur der christlichen Zeiten eine bedeutende Stellung einnehmen. Diese Literatur über Staat und Kirche, die sich an den Kampf zwischen Ludwig dem Baier und den Päpsten anschliesst, und das Leben der Männer, von denen sie ausging, versuchen die folgenden Blätter darzustellen. Sie verfolgen zuerst die Entwickelung des äusseren Kampfes, so weit diess zum Verständniss der geistigen Bewegung nöthig ist, und verbinden damit die Schilderung der gelehrten Bundesgenossen Ludwigs, sodann suchen sie über deren Doctrinen und Schriften Aufschluss zu gewähren. So gliedert sich das Buch in zwei Theile: „Personen und Ereignisse, Lehren und Schriften“. Gewiss ein sehr zeitgemässes Unternehmen, welches auch durch kleine Versehen, wie sie P. Scheffer-Boichorst in der Jenaer Literaturzeitung 1874, Nr. 43, bei aller Anerkennung, nachgewiesen hat, an Bedeutung nicht verliert.

Also schon im 14. Jahrhundert ein Culturkampf gegen den Ultramontanismns, welcher von französichen Päpsten geleitet, von dem französichen Könige genährt ward und auf völlige Erniedrigung des deutschen Reichs ausging. Die masslosen Ansprüche der Curie auf die höchste Gewalt auch in weltlichen Dingen, auf das irdische wie das himmlische Imperium wurden damals auch schriftstellerisch verfochten. Auf Veranlassung des P. Johann XXII. schrieb der Augustinermönch Augustinus Triumphus, geboren 1243 in Ancona, zwischen 1324 und 1328 die Summa de potestate ecclesiae. Es ist wohl nur ein Druckfehler, wenn Riezler, welcher S. 283—294 die päpstlich gesinnten Schriftsteller jener Zeit zusammenstellt, S. 286 das Todesjahr 1318 statt 1328 angiebt. Augustinus hat es noch nicht so weit gebracht, dem Papste auch dogmatische Unfehlbarkeit zuzuschreiben. Aber er behauptet doch schon: „Nur die Macht des Papstes und keine andre stammt unmittelbar von Gott.“ Er ist der Statthalter Gottes auf Erden, hat grössere Jurisdiction als irgend ein Engel. Ihm gebührt dieselbe Ehre, wie Christo nach seiner Gottheit (Qu. 9, art. 1). Alle Gewalt von Kaisern und Königen ist ihm untergeordnet. Durch seine Autorität ward einst das Imperium von den Römern auf die Griechen übertragen, dann von den Griechen auf die Deutschen, kann aber auch Andern verliehen werden. P. Gregor V. (996—999) hat den deutschen Kurfürsten das Wahlrecht verliehen, der Papst kann ihnen dasselbe aber jeden Augenblick wieder entziehen und den Kaiser erwählen oder erwählen lassen, wie er will. Der Kaiser hat dem Papste den Eid der Treue zu schwören und erhält erst durch die päpst-

liche Bestätigung das Recht zu regieren, kann aber von dem Papste jederzeit wieder abgesetzt werden. Im deutschen Königreiche kann der Erwählte wohl auch ohne päpstliche Ermächtigung herrschen. Aber auch die Könige sind ja dem Papste unterworfen und können von demselben, cum subest causa, jederzeit abgesetzt werden. Der spanische Franciscaner Alvarus Pelagius schrieb um 1331 in Avignon de planctu ecclesiae libb. II. Er beklagt wohl das Verderbniss der Kirche bis zur Curie hinauf, will aber doch der päpstlichen Macht keine Schranken setzen. Freilich von Unfehlbarkeit des Papstes weiss auch dieser Curialist noch nichts. Aber er kommt doch schon zu folgenden Sätzen (bei Riezler S. 284 f.): „Der Papst scheint dem, welcher ihn mit dem Auge des Geistes und Glaubens betrachtet, nicht ein Mensch, sondern ein Gott zu sein; seine Machtfülle ist ohne Zahl, Mass und Gewicht. Er ist die Quelle alles Rechts und aller Gesetze, kann für Recht erklären, was er will, und kann jedem seine Rechte entziehen, wie er es gut findet; sein Wille ist die höchste Norm, sein Gerichtshof ist der Gerichtshof Gottes, ihm gegenüber ist unbedingter Gehorsam die strengste Pflicht eines jeden; ein Zweifel an dieser päpstlichen Allgewalt muss als Ketzerei bestraft werden und hat die Ausschliessung vom ewigen Heil zur Folge. Alle Menschen stehen unter dem Papste, auch die Ungläubigen, auch die Fürsten u. s. w." Wie unvaterländisch die ultramontane Gesinnung schon damals machte, lehrt Konrad von Megenberg, welcher unter andern Schriften 1355 auch de transtatione imperii schrieb: Der Papst führt die beiden Schwerter geistlicher und weltlicher Gewalt. Das Kaiserthum stammt nicht unmittelbar von Gott. Der Papst hat es nach göttlichem Rechte auf die Deutschen übertragen. Die Nomination und Approbation des erwählten römischen Königs gehört dem Papste und der römischen Kirche an. Der Erwählte kann nicht schon in Folge der Wahl den königlichen Namen annehmen und die Rechte und Güter des Reichs in Italien und andern Theilen des Reichs administriren (worin der deutsche Megenberg päpstlicher gesinnt ist als selbst der Italiener Triumphus). Der kaiserliche Krönungseid ist ein Homagialeid. So ist Megenberg der Vertreter einer Partei, welche kein Bedürfniss nationaler Würde und Selbständigkeit kannte.

Gegen solchen Curialismus, welcher erst in unsern Tagen durch die Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes überboten worden ist, haben zu jenen Zeiten hauptsächlich Professoren gekämpft. Zwei Professoren von Paris, Marsilius von Padua,

nicht bloss Philosoph und Theolog, sondern auch Mediciner, und Johann von Jandun, überreichten 1325 oder 1326 Ludwig dem Baiern den Defensor pacis, ein denkwürdiges Buch, hauptsächlich des Erstern Werk, welches Riezler (S. 193 bis 233) bespricht. Der erste Theil legt das Wesen des Staates dar, welcher ebenso natürlich als umfassend aufgefasst wird. Der Staat wird erklärt für einen natürlichen Organismus, hervorgegangen aus dem Familienleben, Als eine in sich vollendete Gemeinschaft hat der Staat nicht bloss für das irdische, sondern auch für das zukünftige Leben zu sorgen, schliesst also auch das Priesterthum in sich, welches erst mit dem Christenthum vollendet ward. Ganz demokratisch wird für ein gutes Staatswesen nach Aristoteles dasjenige erklärt, in welchem sich der Herrscher so zu der Gemeinschaft verhält, wie es der Wille seiner Untergebenen ist. Der Gesetzgeber (Souverän) ist das Volk, die Gemeinschaft aller Bürger oder deren Mehrheit. Auch der Fürst ist nur das vollziehende Werkzeug der gesetzgebenden Gewalt. Von einer Weltmonarchie, wie sie in der Idee des römischen Kaiserthums lag, scheint Marsilius kein Freund gewesen zu sein (S. 206). Auch der Fürst bleibt dem Volke als dem Gesetzgeber verantwortlich. Also das Princip der Volkssouveränetät. Den Frieden der Staaten findet Marsilius nun gestört durch die falsche Auffassung des Priesterthums, zumal durch den Anspruch neuerer Päpste auf die oberste Jurisdictions- und Strafgewalt auch über alle Fürsten und weltlichen Personen, namentlich über den römischen Kaiser. In Wahrheit steht selbst dem römischen Bischofe kein Amt irgend eines principatus coactivi über irgend eine weltliche Person, Gemeinde oder Collegium zu. Alle Gelehrten und Machthaber sollen vereint darauf hinarbeiten, die verderbliche Pest der päpstlichen Lehre zurückzuweisen und ihrer Ausübung praktisch entgegenzutreten. — Der zweite Theil handelt über das Wesen und die Rechte des Priesterthums und Papstthums und deren Verhältniss zur weltlichen Gewalt. Die Kirche ist nach ihrem ursprünglichen und apostolischen Sinne: die Gemeinschaft aller an Christus Glaubenden, was uns schon ganz an den 7. Artikel der Augsburger Confession erinnert. Alle Getreuen Christi, Laien wie Priester, dürfen demnach als viri ecclesiastici bezeichnet werden. Also schon ganz das Gemeindeprincip. Kein Papst oder Bischof hat gegen Priester oder Laien eine richterliche oder Strafgewalt, wenn sie ihm nicht durch den menschlichen Gesetzgeber übertragen worden ist, in dessen Macht es immer steht, ihm dieselbe wegen eines vernünftigen Grundes wieder zu ent-

ziehen, und dem die nähern Bestimmungen über die Ausübung dieser Gewalt zukommen. Die Gewalt aber, welche Christus seinen Nachfolgern, den Priestern, hinterliess, beschränkt sich auf die Verkündigung seiner Lehre und die Spendung der Sacramente (man hört wieder schon die Augustana). Die den Petrus übergebenen Schlüssel des Himmelreichs und die Binde- und Lösegewalt beziehen sich nur auf das Sacrament der Busse, und auch hier ist die Vergebung der Sünden Gottes Sache. „Wie der Thürschliesser (claviger) des weltlichen Richters sein Amt dadurch erfüllt, dass er den Kerker auf- und zusperrt, ohne darum die Rechte richterlicher Gewalt zu üben, nur in diesem Sinne übt der Priester durch Verkündung der Absolution oder Malediction das Amt eines Schlüsselträgers des himmlischen Richters" (c. 6). Die Excommunication aber auszusprechen, steht nicht einem einzelnen Priester zu, sondern die Untersuchung der Sache oder die Einsetzung eines Richters für solche Fälle steht bei der Gemeinde der Gläubigen oder ihrem Superior oder einem Generalconcil. Alle menschlichen Handlungen, auch der Priester oder Bischöfe, stehen unter dem weltlichen Gesetze. Weder der Papst noch irgend ein Priester darf von der weltlichen Gerichtsbarkeit eximirt werden, da das Christenthum niemand, also auch nicht das Gemeinwesen, seines Rechts beraubt. Wer die Vortheile des Gemeinwesens geniesst, darf nicht von den Landesgesetzen eximirt werden. Der Regent darf sogar die Zahl der Priester in seinem Lande festsetzen. Die Priester sind wohl Diener der göttlichen Gesetze, haben aber keine Strafgewalt, dürfen nur gleich Aerzten durch Lehre, Rath und Warnung auf die menschlichen Handlungen einwirken. Die Cognition über Ketzerei ist wohl Sache der Priester, aber die Vollzugsgewalt Sache des Fürsten, lediglich nach Massgabe des weltlichen Gesetzes. Marsilius bestreitet auch das System der kirchlichen Hierarchie. Nicht in der Würde, sondern nur in dem Accidentiellen ist der Priester dem Bichofe untergeordnet. Alle Bischöfe sind in gleicher Weise Nachfolger der gleichgestellten Apostel. Erst Kaiser Constantin hat den Bischöfen und der Kirche von Rom einen gewissen Vorrang eingeräumt. Princeps apostolorum kann Petrus nur in dem Sinne genannt werden, weil er entweder älter oder im Glauben stärker war als die übrigen oder Christum früher bekannt hat. Straf- und Jurisdictions-Gewalt über die andern Apostel hat er nicht gehabt. Von Petrus kann es aus der h. Schrift nicht bewiesen werden, dass er zu Rom Bischof, nicht einmal, dass er überhaupt zu Rom gewesen ist. Bischöfe, Pfarrer, überhaupt Diener der

Kirche einzusetzen, stand nach dem Tode der Apostel den Gemeinden oder ihren Bevollmächtigten zu. „Demnach steht es in den Gemeinden der Gläubigen nur dem weltlichen Gesetzgeber, d. i. der Gesammtheit der Gläubigen (dem christlichen Volke in seiner Vertretung) zu, Personen zu den kirchlichen Aemtern zu wählen, zu bestimmen und zu präsentiren. Ohne Ermächtigung des weltlichen Gesetzgebers oder des Fürsten kommt keinem Bischof oder Priester oder einem Collegium derselben dabei eine Mitwirkung zu." Derselben Autorität steht es natürlich auch zu, die gewählten Priester (selbst den Papst) abzusetzen oder zur Pflicht anzueifern. Der katholische Glaube kann nur Einer sein. Seine Grundlage bildet aber die h. Schrift (beinahe schon das protestantische Schriftprincip). „Ausser der Bibel aber und den nothwendig daraus abzuleitenden Folgerungen oder in Zweifelsfällen den Entscheidungen des Concils braucht man keine andre Schrift bei Verlust der Seligkeit für unumstösslich wahr zu halten, nicht etwa auch die Decretalen und Decrete der römischen Päpste und Cardinäle." Für die Auslegung der h. Schrift und der Glaubenslehre muss es wohl eine Autorität geben. Aber der Papst kann eine solche nicht beanspruchen. Das Beispiel des Liberius beweist, dass auch Päpste in Ketzerei verfallen können. „Die Competenz, Glaubenszweifel zu lösen, steht vielmehr bei niemand anderm als dem Generalconcil aller Gläubigen oder ihrer Bevollmächtigten, auf dem die Laien so gut wie die Kleriker Sitz und Stimme haben sollen. Von diesem ist sicher, dass es vom h. Geiste erleuchtet wird." „Die Einberufung desselben steht nur dem christlichen weltlichen Gesetzgeber zu, oder wem dieser die Auctorität dazu überträgt." Ohne Ermächtigung des Generalconcils oder des Gesetzgebers darf auch kein Bischof oder Priester einen Fürsten oder ein Volk mit Excommunication oder Interdict belegen. Eine Auctorität des römischen Bischofs über alle andern Bischöfe kann ihm nur zufolge Uebertragung durch das Concil zukommen. Die Superiorität über den Kaiser, auf welche die Päpste Anspruch machen, ist eine rechtswidrige Unterschiebung. Nur um ihrer Inthronisation einen feierlichen Ausdruck zu geben, liessen sich einige römische Kaiser von dem Papste die Krone aufsetzen. Solche Krönung giebt aber dem römischen Pontifex ebenso wenig mehr Autorität über den römischen König, als dem Erzbischof von Rheims über den König von Frankreich. Dank der Kurzsichtigkeit, um nicht zu sagen Lässigkeit der Könige, haben die Päpste sich das Recht einer Bestätigung der Gewählten angemasst, hiermit das Amt der Kurfürsten ganz

bedeutungslos gemacht. — Der dritte Theil des Buches enthält eine Art von Register oder 42 conclusiones, welche den Inhalt der beiden ersten Theile zusammenfassen. — Fassen wir das Ganze zusammen, so ist der oberste Grundsatz die Volkssouveränetät (P. II, 21 humanus legislator fidelis superiore carens). Der Regent ist nur das vollziehende Werkzeug der gesetzgebenden Gewalt, steht unter dem Gesetze, ist dem Volke verantwortlich und absetzbar. Um so mehr stehen die Priester, welche nur eine seelsorgerische Aufgabe haben, durchaus unter dem weltlichen Gesetz. Ihre Wahl und Einsetzung steht bei der Gemeinde, dem christlichen Volke als dem gläubigen „menschlichen Gesetzgeber", die Feststellung ihrer Anzahl beim Staate. Dem Papste kann ein, praktisch wenig bedeutender, Primat nur durch Uebertragung des Concils zukommen. Die Bischöfe haben keine höhere Gewalt als die Priester. Grundlage des christlichen Glaubens ist nur die h. Schrift, deren Auslegung nebst Feststellung der Glaubenslehre nicht dem Papste, sondern dem Concil zukommt. Das Concil einzuberufen steht aber bei dem christlichen Volke und seinem Regenten. Die Excommunication hat nur die Gemeinde oder das Concil auszusprechen. Bestrafung der Ketzer auf Erden ist nur dann zulässig, wenn sie zugleich ein weltliches Gesetz überschreiten. Zum Glauben darf niemand gezwungen werden. Ein kühnes System, über welches Riezler (S. 226 f.) mit Recht bemerkt: „Inmitten einer Zeit der staatlichen Ohnmacht, der privilegirten Stände, des Feudalismus, des kirchlichen Uebergewichtes, des Papalsystems und der Ketzerverfolgungen schwingt sich Marsiglio zu der Anschauung einer Weltordnung auf, deren relative Trefflichkeit durch nichts besser bewiesen werden kann, als durch die Thatsache, dass nach Jahrhunderten ein Theil ihrer Forderungen durch die kirchliche Reformation, nach ferneren Jahrhunderten ein andrer Theil durch die politische Revolution erfüllt worden ist, während die Erfüllung eines dritten Theiles noch heute von mächtigen Parteien angestrebt wird. In der That hat die historische Entwickelung im Grossen und Ganzen die von dem kühnen Denker vorgezeichneten Bahnen eingeschlagen. Vielleicht ist nie ein Geist seiner Zeit weiter vorangeeilt, als dieser Italiener." „Dante ist der Lobredner einer untergehenden, Marsiglio der Prophet einer neuen Welt." Die beiden Verfasser des Defensor pacis würdigte P. Johann XXII. schon am 23. October 1327 einer Bulle, in welcher er 5 Sätze für ketzerisch erklärte: 1) dass Petrus keinen Vorrang vor den übrigen Aposteln gehabt habe, 2) dass der Kaiser Päpste ein- und absetzen

könne, 3) dass alle Priester gleiche Autorität besässen, und das Mehr oder Minder ihrer Gewalt nur auf widerruflicher Uebertragung durch den Kaiser beruhe, 4) dass Papst und Kirche ohne Ermächtigung des Kaisers keine Strafgewalt besässen, 5) dass Christus nach nothwendiger Verpflichtung dem Kaiser Tribut gezahlt habe (S. 54). P. Clemens VI. sprach vollends am 10. April 1343: audemus dicere, quod vix unquam legimus peiorem hereticum illo Marsilio. unde de mandato Benedicti [XII.] predecessoris nostri de quodam eius libello plus quam 240 articulos hereticales extraximus (S. 118). So weit aber auch Marsilius seiner Zeit vorausgeeilt ist, wenigstens vorübergehend schienen sich seine Gedanken zu verwirklichen, als der schwache Ludwig der Baier, fortgerissen durch den kühnen Geist seines Leibarztes, sich am 11. Januar 1328 durch eine Volksversammlung auf dem Capitol die Kaiserwürde übertragen liess, in einer fernern Volksversammlung am 18. April d. J. den Papst Johann wegen mehrfacher Häresieen für abgesetzt erklären, am 12. Mai d. J. durch das römische Volk einen neuen Papst wählen liess. Ludwig war nur nicht der Mann, um auf solcher Bahn unbeirrt fortzuschreiten.

Unter allen Mitkämpfern ist nur der berühmte Franciscaner Wilhelm von Occam, welchen Riezler (S. 241 bis 277) bespricht, mit Marsilius zu vergleichen. Derselbe hat die kirchenpolitischen Fragen seiner Zeit aber erst seit dem Tage von Rense (1338), und auch dann noch in seiner scholastisch-theologischen Weise, welche über das ewige Pro et contra kaum zu einer Entscheidung kommt, öffentlich behandelt. Seine Hauptschrift dieser Art ist der Dialogus von 1342 oder 1343. Die weltliche Gewalt, welche keineswegs für den ganzen Erdkreis eine einheitliche zu sein braucht (S. 266—269), wird von Occam der geistlichen, wie sie durch den Papst vertreten wird, nicht untergeordnet, aber auch nicht so, wie bei Marsilius, übergeordnet. Beide Gewalten haben ihre Wurzeln gleichmässig in Gott. Der Primat des Papstes und das ganze System der Hierarchie erscheint dem Occam für den Bestand der Kirche nicht mehr nothwendig und wesentlich. „Wiederholt giebt er dem fruchtbaren Gedanken Ausdruck, dass sich die Formen der staatlichen wie kirchlichen Verfassung nach den wechselnden Bedürfnissen der Zeit wandeln dürfen und wandeln sollen. Ganz nahe kommt er hier schon dem modernen Begriff der historischen Entwickelung, der dem Mittelalter im Ganzen so fremd geblieben ist“ (S. 274). Ebenso unermüdlich als entschieden bekämpft Occam die Unfehlbarkeit des Papstthums. Und wenn

der Papst in Häresie verfällt (wie es öfters geschehen), so kommt bei ihm auch das Richteramt des Kaisers über den Papst, sein Einfluss auf die Papstwahl und der Zusammentritt einer allgemeinen, auch Laien umfassenden Kirchenversammlung auf Grund des Gemeindeprincipes zur Geltung. „An Schulung und Schärfe des Gedankens halten sich die beiden Männer [Marsilius und Occam] die Wage. Aber in der Freiheit des Blicks, der Erhabenheit über Vorurtheile und der daraus entspringenden Richtigkeit der Prämissen gebührt der Vorrang dem Marsiglio. So hoch wie dieser kühne Geist hat sich der Bettelmönch nicht über den Gesichtskreis der Zeit und des Standes emporzuschwingen vermocht" (S. 275).

Als ein guter, aber deutsch-vaterländischer Katholik schliesst sich Lupold von Bebenburg an, gestorben 1363 als Bischof von Bamberg. Aehnlich, wie unsre sogenannten Staatskatholiken, hat er die Anmassungen der Curie in weltlichen Dingen abgewehrt, indem er, mit geringer Ermässigung, den Standpunct von Rense und Frankfurt vertrat. Seine Schrift de iuribus regni et imperii (1338—1340), welche Riezler (S. 180—192) bespricht, ist der älteste Versuch einer Theorie des deutschen Staatsreehts. Karl d. Gr., welchen man schon für einen Franzosen erklärt hatte, wird hier dem deutschen Volke gewahrt, so dass das abendländische Kaiserthum nicht erst seit Otto I. deutsch geworden sei. Der von den deutschen Kurfürsten, wenigstens nach ihrer Mehrheit, Gewählte kann sofort den Königstitel zu Recht führen und die Rechte und Güter des Reichs in Italien und andern Provinzen verwalten, ist nicht gehalten, vom Papste oder der römischen Kirche die Ernennung oder Genehmigung als König einzuholen oder zu empfangen. Der Eid, welchen er dem Papste und der römischen Kirche schwört, ist wohl ein Eid der Treue, aber nicht eines Lehnsmannes, sondern eines Schirmherrn. Das Ideal einer christlichen Weltmonarchie, von welchem sich Marsilius und Occam schon frei machten, hat Lupold gegen den mit Frankreich verbundenen Ultramontanismus seiner Zeit für das deutsche Volk gewahrt.

Die geistige Saat, welche im 14. Jahrhundert ausgestreut ward, ist nicht fruchtlos gewesen, wenn sie auch erst in unsern Tagen zu vollständiger Reife gelangen sollte.

A. H.

---

## Dr. Keim's Hauptthesen über Papias.

Hr. Dr. Th. Keim, dessen „Neueste Papias-Grillen" (Prot. Kztg. 1875. Nr. 38) ganz an die bekannte us-Posaune

erinnern mussten, hat in seinem „letzten Worte" über Papias (ebdas. Nr. 45, S. 1050 f.) zwei Hauptthesen behauptet, gegen welche ich mit keinem Worte aufgekommen sei und niemals aufkommen werde: a) „Eusebius, der alleinige Kenner der Schrift des Papias, welchem gegenüber die modernen Exegesen etlicher Papiaszeilen im Voraus Stümpereien sind, hat bei genauer Prüfung gefunden, dass Papias „keineswegs" einen Apostel gehört, und dass er an keiner einzigen Stelle eine directe Tradition irgend eines Apostels gegeben." Den Lesern dieser Zeitschrift (1875. II, S. 231 f.) brauche ich es nicht zu wiederholen, dass auch Irenäus, Apollinaris von Laodicea, Andreas von Cäsarea, Anastasius Sinaita, Maximus Confessor „Kenner der Schrift des Papias" waren und denselben für einen Hörer des Apostels Johannes gehalten haben, dass Eusebius selbst in der Chronik noch derselben Ansicht war und erst in der Kirchengeschichte III, 39, aber im Widerspruch mit sich selbst, den Versuch machte, dem Apostel Johannes einen so chiliastischen Jünger zu nehmen (vgl. §. 13). Dass Papias noch ein Zeitgenosse des Apostels Philippus gewesen ist, erkennt Eusebius §. 9, trotz allen Einreden Keim's, welcher das *κατὰ τοὺς αὐτοὺς* vergeblich für „sprachlich und textkritisch nicht ganz ohne Frage" erklärt, unumwunden an. b) „Papias selbst ist so vollkommen närrisch nicht gewesen, mühsam die Traditionsträger von 7 Aposteln als seine Auctoritäten aufzuzählen, von seinen angeblichen Hauptauctoritäten aber, den Aposteln, welche in den „Presbytern" verborgen liegen sollen, und von ihren Namen, vom Apostel Johannes also und Philippus und wohl sonst noch einem halben Dutzend, aufs Gründlichste zu schweigen." Den Lesern dieser Zeitschrift kann ich auch darüber das Urtheil überlassen, ob es „beim richtigen Namen genannt, eine Textfälschung" ist, dass Papias sich (§. 3) wohl als einen Hörer der *πρεσβύτεροι*, welche selbst Eusebius (§. 7) zunächst als Apostel verstand, aber nicht als ihren Jünger bezeichnet, desshalb, so oft gar *παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις* zu ihm kam, *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους* ausgeforscht haben will: was Andreas, oder was Petrus sagte, oder was Philippus, oder was Thomas oder Jakobus, oder was Johannes oder Matthäus oder ein andrer von den Jüngern des Herrn (sagten). Das *ἀκοῦσαί τινος* und das *παρακολουθῆσαί τινι* hat Papias selbst bei Eusebius a. a. O. §. 15 wohl unterschieden.

A. H.

---

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

VI.

# Hegesippus,

von

**A. Hilgenfeld.**

Die Urgeschichte der christlichen Kirche hat uns der Verfasser der Apostelgeschichte weder so vollständig noch so ungefärbt dargestellt, dass es sich nicht der Mühe verlohnte, noch andre Darstellungen zu vergleichen. In meiner Einleitung in das N. T. S. 574 f. habe ich mit der unionspaulinischen Darstellung der Apostelgeschichte die antipaulinische der pseudoclementinischen Recognitionen zusammengehalten. Die Urgeschichte der christlichen Kirche hat aber auch Hegesippus noch im zweiten Jahrhundert beschrieben. Derselbe gilt immer noch als der älteste, oder wenn man den Verfasser der Apostelgeschichte mitzählt, zweitälteste Geschichtschreiber der christlichen Kirche. Man hat es wohl neuerdings mit triftigen Gründen bestritten, dass sein Werk überhaupt eine Art von Kirchengeschichte gewesen sei, kann es aber doch nicht leugnen, dass es die Urgeschichte der christlichen Kirche enthielt. Anders, als die Apostelgeschichte, hat Hegesippus die Urgeschichte der Kirche auf alle Fälle dargestellt, da bei ihm Paulus mindestens ebenso in den Hintergrund, wie in der Apostelgeschichte in den Vordergrund tritt. Aber aus der Ueberlieferung der christlichen Urgemeinde hat er immer noch geschöpft. Leider ist sein Werk nur in Bruchstücken erhalten, und diese sind bis jetzt noch nicht so zusammengestellt worden,

dass man eine bestimmtere Vorstellung von der Anlage des Werks erhielte.

Bloss gesammelt, aber nicht geordnet sind die Bruchstücke Hegesipp's bei Joh. Ernst Grabe (Spicilegium SS. Patrum, ut et haereticorum, seculi post Christum natum I. II. et III. Seculi II. Tom. I. Oxon. 1700, p. 203 sq.), auch noch bei Martin Joseph Routh (Reliquiae sacrae: sive auctorum fere iam perditorum secundi tertiique saeculi post Christum natum quae supersunt, Vol. I. Oxon. 1814, ed. II. 1846, p. 203 sq.). Joh. Schulthess (Symbolae ad internam criticen librorum canonicorum ac vetustissimorum quae supersunt monumentorum christiani nominis paratae. Vol. I. Hegesippus princeps auctor rerum christianarum primi et secundi seculi nunc primum seorsim quantum ex reliquiis fieri potest penitus recognitus et secundum criticen historicam exploratus, Turici 1833) hat die Bruchstücke wohl schon einigermassen geordnet, aber gewiss nicht genügend. Und doch können wir weder über das Werk Hegesipp's noch über sein Leben und Denken auf einem andern Wege zu sichern Ergebnissen gelangen, als durch die richtige Auffassung der uns erhaltenen Bruchstücke. Nur auf diesem Wege können wir auch die Richtung erkennen, welche er in der Kirche seiner Zeit vertreten hat. Schulthess hatte den Hegesippus als einen recht beschränkten Presbyterianer, d. h. Anhänger der Richtung des Presbyters Johannes, des Verfassers der Apokalypse, dargestellt. Schwegler (Nachapostol. Zeitalter, 1846, I, S. 426) hat den Hegesippus als einen richtigen Ebioniten und Gegner des Paulus aufgefasst, als einen antipaulinischen Judenchristen auch Baur (das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrh. 1. Ausg. S. 77 f., 2. Ausg. S. 84). Dagegen hat Theodor Jess (Hegesippus nach seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung, in der Zeitschrift für histor. Theologie 1865. I, S. 3—95) alles aufgeboten, um den Ebionismus und Antipaulinismus Hegesipp's abzuwehren. Halten wir uns an die Bruchstücke selbst, deren vorläufige Anordnung sich hinterher zu rechtfertigen hat.

Ὑπομνήματα.

λόγος α΄—ε΄?

Eusebius HE. IV, 22, 8. 9: (Hegesippus) ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων 5 ἑαυτὸν πεπιστευκέναι. καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει. οὐ μόνον δὲ οὗτος, ἀλλὰ καὶ Εἰρηναῖος καὶ πᾶς ὁ τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς Σολομῶνος παροιμίας ἐκάλουν. καὶ περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων ἐπὶ τῶν 10 αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ.

λόγος α΄.

Eusebius HE. IV, 22, 1—3: ὁ μὲν οὖν Ἡγήσιππος ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασι τῆς ἰδίας 15 γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν, ἐν οἷς δηλοῖ, ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειεν, ἀποδημίαν στειλά-

1. Ὑπομνήματα vel Ὑπομνημάτων λόγοι ε΄ Hegesippus ipse l. V. (p. 182, 16 sq.): τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ τῶν προγεγραμμένων μοι ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν. Eusebius HE. II, 23, 3 (cf. p. 181, 21. 22) Ἡγήσιππος-ἐν τῷ πέμπτῳ αὐτοῦ ὑπομνήματι IV, 8, 2: ἐν πέντε οὖν συγγράμμασιν οὗτος (Hegesippus) τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος IV, 22, 1 (v. 5. l. 14 sq.) ὁ μὲν οὖν Ἡγήσιππος ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασι τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν. Hieronymus de vir. illustr. 22: Hegesippus, vicinus apostolicorum temporum, omnes a passione domini usque ad suam aetatem ecclesiasticorum actuum texens historias multaque ad utilitatem legentium pertinentia hinc inde congregans quinque libros composuit sermone simplici, ut quorum vitam sectabatur dicendi quoque exprimeret characterem. Sozomenus HE. I, 1: ὡρμήθην δὲ τὰ μὲν πρῶτα ἀπ' ἀρχῆς ταύτην συγγράψαι τὴν πραγματείαν. λογισάμενος δέ, ὡς καὶ ἄλλοι ταύτης ἐπειράθησαν μέχρι τῶν κατ' αὐτοὺς χρόνων, Κλήμης τε καὶ Ἡγήσιππος, ἄνδρες σοφώτατοι τῇ τῶν ἀποστόλων διαδοχῇ παρακολουθήσαντες κτλ. Stephanus Gobarus (in Photi. Biblioth. cod. 232, cf. p. 181, 10—18): Ἡγήσιππος — ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων.

2. λόγος α΄—ε΄? sequentia certis Hegesippi commentariorum libris inseri non possunt. —

13. λόγος α΄ vel προοίμιον. —

μενος μέχρι Ῥώμης, καὶ ὡς ὅτι τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν. ἀκοῦσαί γέ τοι πάρεστι μετά τινα περὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς αὐτῷ εἰρημένα ἐπιλέγοντος ταῦτα·

5 Καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ· οἷς συνέμιξα πλέων εἰς Ῥώμην. καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανάς, ἐν αἷς συνεπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ. γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνι-
10 κήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος. καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος. ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.

Eusebius HE. III, 16: καὶ ὅτι γε κατὰ τὸν δηλούμενον
15 (Clementem) τὰ τῆς Κορινθίων κεκίνητο στάσεως, ἀξιόχρεως μάρτυς ὁ Ἡγήσιππος.

λόγος ά vel β'?

Eusebius HE. III, 8, 2: (Hegesippus) καθ' ὃν ἐγνωρίζετο σημαίνει χρόνον, περὶ τῶν ἀρχῆθεν ἱδρυσάντων τὰ εἴδωλα
20 οὕτω πως γράφων·

Οἷς καινοτάφια καὶ ναοὺς ἐποίησαν ὡς μέχρι νῦν· ὧν ἐστὶ καὶ Ἀντίνοος, δοῦλος Ἀδριανοῦ Καίσαρος, οὗ καὶ ἀγὼν ἄγεται Ἀντινόειος, ἐφ' ἡμῶν γενόμενος. καὶ γὰρ καὶ πόλιν ἔκτισεν ἐπώνυμον Ἀντινόου καὶ προφήτας.

---

9. διαδοχὴν codd., διατριβὴν coniecerunt Savilius, Valesius, recepit Heinichen. —

18—24. Hieronymus l. l.: Praeterea adversum idola disputans, ex quo primum errore crevissent, subtexit historiam, ex qua ostendit, qua floruerit aetate. ait enim: „Tumulos mortuis templaque fecerunt, sicut usque hodie videmus. e quibus est et Antinous, servus Hadriani Caesaris, cui et gymnicus agon exercetur Antinoius, civitatemque (sic cod. Veron., apud Antinoum civitatem vulg.) ex eius nomine condidit et statuit prophetas in templo.“ Antinoum autem in deliciis habuisse Caesar Hadrianus scribitur. — 21. καινοτάφια (i. e. κενοτάφια) codd., Schwegler, Heinichen. — 23. ἐφ' ἡμῶν γενόμενος BCDF[a]GHKR[a], Routh, Schwegl., Hein., ὁ ἐφ' ἡμῶν γενόμενος F[b]O, Laemmer, ὁ καὶ ἐφ' ἡμῖν γενόμενος AE[a] Vales. (in textu).

λόγος δ'?

Eusebius HE. IV, 22, 7: ἔτι δὲ ὁ αὐτὸς (Hegesippus) καὶ τὰς πάλαι γεγενημένας παρὰ Ἰουδαίοις αἱρέσεις ἱστορεῖ λέγων·

Ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ, ἐν υἱοῖς 5 Ἰσραήλ, τῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται· Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Μασβώθεοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι.

λόγος έ.

Stephanus Gobarus in Photii Biblioth. cod. 232 p. 288: 10 Ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη. Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅ, τι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς 15 ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα καὶ ἑξῆς.

Eusebius HE. II, 23, 3—19: ἀκριβέστατά γε μὴν τὰ κατ' αὐτὸν (Iacobum) ὁ Ἡγήσιππος, ἐπὶ τῆς πρώτης 20 τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς, ἐν τῷ πέμπτῳ αὐτοῦ ὑπομνήματι τοῦτον λέγων ἱστορεῖ τὸν τρόπον·

---

6. Ἰσραὴλ τῶν AE[a]F[b]GH Nicephorus, Schwegler, Heinichen (commate interposito), Ἰσραὴλ ἢ τῶν BCDF[a]KOR[a], Laemmer, Ἰσραηλιτῶν coniecit Valesius. —

11. 12. Ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα — ἀνέβη. cf. 1 Cor. 2, 9 ἀλλὰ καθὼς γέγραπται Ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. — 17. 18. Μακάριοι — τὰ ἀκούοντα. Matth. 13, 16 ὑμῶν δὲ μακάριοι εἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν. — 19—185,9. Hieronymus de vir. illustr. 2.: Hegesippus, vicinus apostolicorum temporum, in quinto commentariorum libro de Iacobo narrans ait: „Suscepit ecclesiam Hierosolymae post apostolos [!] frater domini Iacobus, cognomento Iustus. multi siquidem Iacobi vocabantur, hic de utero matris sanctus fuit, vinum et siceram non bibit, carnem nullam comedit, nunquam attonsus est nec unctus unguento nec usus balneo. huic soli licitum erat ingredi sancta sanctorum [!]. si-

*Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν· ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο. οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας* 5 *μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν. οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε. ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι. οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας. καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναὸν ηὑρί-* 10 *σκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν, ὡς ἀπεσκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν προσκυνοῦντα τῷ θεῷ τὰ γόνατα καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ. διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο δίκαιος καὶ* 15 *Ὠβλίας, ὅ ἐστιν ἑλληνιστὶ Περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη, ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι περὶ αὐτοῦ. τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ τῶν προειρημένων μοι ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ, τίς ἡ θύρα τοῦ*

---

quidem vestibus laneis non utebatur, sed lineis solusque ingrediebatur templum et flexis genibus pro populo deprecabatur, in tantum, ut camelorum duritiem traxisse eius genua crederentur·" dicit et alia multa, quae enumerare longum est. – etiam plura ex Eusebio reddidit Pseudo-Abdias Hist. apost. VI, 4—6. cf. etiam Epiphanii Haer. LXXVIII, 13. 14. — 1—3. *Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν — μέχρι καὶ ἡμῶν.* Clemens Alex. Hypotypos. l. VI. apud Euseb. HE. II, 1, 3: *Πέτρον γάρ φησι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡσὰν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων ἑλέσθαι.* — 5. 6. *οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε.* Augustinus adv. Faustum Manich. XXII, 3: Iacobus frater domini seminibus et oleribus usus est, non carne nec vino. — 13—16. *διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν — καὶ δικαιοσύνη.* Iobius in Photii Biblioth. cod. 222 p. 202: *ὁ δὲ Ἰάκωβος ἐφ' ὅσον ἀρετῆς ὕψος ἀνῆλθε καὶ τίνα παρεῖχεν ὑπόληψιν τῷ τῶν Ἰουδαίων λαῷ, καὶ ἡ κλῆσις ἀναβοᾷ· Ὠβλίαν γὰρ αὐτὸν τὸ πλῆθος διὰ τὸ τῆς ἀρετῆς μέγεθος καὶ τὴν πρὸς τὸ θεῖον παρρησίαν, τουτέστι περιοχὴν καὶ σκέπην τοῦ λαοῦ, κατωνόμαζον.* Epiphanius Haer. LXXVIII, 7 *τὸν Ἰάκωβον τὸν ἐπικληθέντα Ὠβλίαν, ἑρμηνευόμενον τεῖχος, καὶ δίκαιον ἐπικληθέντα.* — 4. *ἀπο-*

Ἰησοῦ. καὶ ἔλεγε τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα. ἐξ ὧν τινὲς ἐπίστευσαν, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός. αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον. πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων, ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς τὸν Χριστὸν προσδοκᾶν. ἔλεγον οὖν συνελθόντες τῷ Ἰακώβῳ Παρακαλοῦμέν σε, ἐπίσχες τὸν λαόν, ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰς Ἰησοῦν, ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Χριστοῦ. παρακαλοῦμέν σε πεῖσαι πάντας τοὺς ἐλθόντας εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα περὶ Ἰησοῦ. σοὶ γὰρ πάντες πειθόμεθα· ἡμεῖς γὰρ μαρτυροῦμέν σοι καὶ πᾶς ὁ λαός, ὅτι δίκαιος εἶ καὶ ὅτι πρόσωπον οὐ λαμβάνεις. πεῖσον οὖν σὺ τὸν ὄχλον περὶ Ἰησοῦ μὴ πλανᾶσθαι. καὶ γὰρ πᾶς ὁ λαὸς καὶ πάντες πειθόμεθά σοι. στῆθι οὖν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, ἵνα ἄνωθεν ᾖς ἐπιφανής, καὶ ᾖ εὐάκουστά σου τὰ ῥήματα παντὶ τῷ λαῷ. διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν. ἔστησαν οὖν οἱ προειρημένοι γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ καὶ ἔκραξαν αὐτῷ καὶ εἶπαν Δίκαιε, ᾧ πάντες πείθεσθαι ὀφείλομεν, ἐπεὶ ὁ λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος, ἀπάγγειλον ἡμῖν, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ. καὶ ἀπεκρίνατο φωνῇ μεγάλῃ· Τί με ἐπερωτᾶτε περὶ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. καὶ πολλῶν πληροφορηθέντων

---

δοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. cf. p. 188, 1. 2. Ps. 62 (61), 13. ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Rom. 2, 6. 2 Tim. 4, 14. — 14. 15. καὶ ὅτι πρόσωπον οὐ λαμβάνεις. Luc. 20, 31 καὶ οὐ λαμβάνεις πρόσωπον. —

16. 17. στῆθι οὖν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ (cf. l. 21). Matth. 4, 5 καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ. — 24. τοῦ Ἰησοῦ CF[ab]GH Niceph., Schwegl., τοῦ Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος AO Rufin, Heinichen. — 26—28. καὶ αὐτὸς κάθηται ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Matth. 26, 64 καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον

καὶ δοξαζόντων ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ Ἰακώβου καὶ λεγόντων Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ, τότε πάλιν οἱ αὐτοὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον Κακῶς ἐποιήσαμεν τοιαύτην μαρτυρίαν παρασχόντες τῷ Ἰησοῦ·
5 ἀλλὰ ἀναβάντες καταβάλωμεν αὐτόν, ἵνα φοβηθέντες μὴ πιστεύσωσιν αὐτῷ· καὶ ἔκραξαν λέγοντες Ὦ ὤ, καὶ ὁ δίκαιος ἐπλανήθη. καὶ ἐπλήρωσαν τὴν γραφὴν τὴν ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ γεγραμμένην Ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστί· τοίνυν τὰ γεννήματα τῶν ἔργων αὐτῶν
10 φάγονται. ἀναβάντες οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον καὶ ἔλεγον ἀλλήλοις Λιθάσωμεν Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, καὶ ἤρξαντο λιθάζειν αὐτόν, ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ στραφεὶς ἔθηκε τὰ γόνατα λέγων Παρακαλῶ, κύριε θεὲ πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν. οὕτω
15 δὲ καταλιθοβολούντων αὐτόν, εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ Ῥαχαβεὶμ τῶν μαρτυρουμένων ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου ἔκραζε λέγων Παύσασθε, τί ποιεῖτε; εὔχεται ὑπὲρ ὑμῶν ὁ δίκαιος. καὶ λαβών τις ἀπ᾽ αὐτῶν

---

ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. — 2. Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ. cf. Matth. 21, 9. — 8—10. Ἄρωμεν τὸν δίκαιον — φάγονται. Ies. III, 10 LXX: Δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστί· τοίνυν τὰ γεννήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται. Sap. Sal. 2, 12 ἐνεδρεύσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστί. Barnab. epi. 6 Δήσωμεν τὸν δίκαιον κτλ. sed Iustinus M. Dial. c. Tr. c. 136 p. 366 Ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστίν. c. 137 p. 367 λέγων γὰρ τὴν γραφήν, ἣ λέγει Οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν καθ᾽ ἑαυτῶν, εἰπόντες, ὡς ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα, ἐπήνεγκα Ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστίν, ἐμοῦ ἐν ἀρχῇ τῆς ὁμιλίας εἰπόντος, ὅπερ ὑμεῖς εἰρῆσθαι βούλεσθε, Δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστίν. etiam Clemens Alex. Strom. V, 14, 109 p. 714, Tertullianus adv. Marcion III, 22 legerunt Ἄρωμεν. — 13. 14. Παρακαλῶ — τί ποιοῦσιν. cf. Luc. 23, 34: δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν. — 15—18. εἷς τῶν ἱερέων — ὁ δίκαιος. Epiphanius Haer. LXXVIII, 14: ὡς καὶ Συμεὼν πόρρω ἑστώς, ὁ τούτου ἀνεψιός, υἱὸς δὲ τοῦ Κλωπᾶ, ἔλεγε Παύσασθε, τί λιθάζετε τὸν δίκαιον; καὶ ἰδού, εὔχεται ὑπὲρ ὑμῶν τὰ κάλλιστα. — 16. 17. ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου. cf. Ierem.

εις τῶν γναφέων τὸ ξύλον, ἐν ᾧ ἀπεπίεζε τὰ ἱμάτια, ἤνεγκε κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ δικαίου. καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν. καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐπὶ τῷ τόπῳ παρὰ τῷ ναῷ, καὶ ἔτι αὐτοῦ ἡ στήλη μένει παρὰ τῷ ναῷ. μάρτυς οὗτος ἀληθὴς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι γεγένηται, ὅτι Ἰησοῦς ὁ 5 Χριστός ἐστιν, καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς.

ταῦτα διὰ πλάτους συνῳδὰ τῷ Κλήμεντι καὶ ὁ Ἡγήσιππος.

Eusebius HE. IV, 22, 4—7: ὁ δ' αὐτὸς (Hegesippus) 10 καὶ τῶν κατ' αὐτὸν αἱρέσεων τὰς ἀρχὰς ὑποτίθεται διὰ τούτων·

Καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέ- 15 θεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις. ἄρχεται δὲ ὁ Θέβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν, ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὧν καὶ αὐτὸς τῶν ἐν τῷ λαῷ· ἀφ' ὧν 20

---

c. 35. — 1. ἀπεπίεζε AF^aGH Vales., Schwegl., ἀποπίεζε BCD(R^a), ἐπίεζε Niceph., ἀποπιέζει E^dO, Rufin. Heinichen. —

8. συνῳδὰ τῷ Κλήμεντι. Clemens Alex. Hypotyposeon libro VII (apud Euseb. HE. II, 1, 5): δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ γναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον, ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς. cf. Euseb. HE. II, 23, 3: τὸν δὲ τῆς τοῦ Ἰακώβου τελευτῆς τρόπον ἤδη μὲν πρότερον αἱ παρατεθεῖσαι τοῦ Κλήμεντος φωναὶ δεδηλώκασιν, ἀπὸ τοῦ πτερυγίου βεβλῆσθαι ξύλῳ τε τὴν πρὸς θάνατον πεπλῆχθαι αὐτὸν ἱστορηκότος. —

10. ὄντα ἀνεψιὸν Schwegler, ἀνεψιὸν ὄντα Heinichen. —

19. 20. ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὧν καὶ αὐτὸς τῶν ἐν τῷ λαῷ coniecit Valesius (cf. Rufin qui [et] erat ex septem haeresibus in populo constitutis), probavit Heinichen, ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὧν (καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ) BCDE^aF^abHK (ὧν) OR^a, Schwegler, ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ. Niceph., Jess (l. l. p. 61), ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων, ὧν καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ AG^a. —

20—186,7. ἀφ' ὧν Σίμων—παρεισηγάγοσαν. Theodoret. haer. fab. I, 1:

Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιηνοί, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθεανοί, καὶ Γορθαῖος, ὅθεν Γοραθηνοί, καὶ Μασβώθεος, ὅθεν Μασβώθεοι. ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ καὶ Μαρκιανισταὶ καὶ Καρπο-
5 κρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ καὶ Σατορνιλιανοί, ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν. ἀπό τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ
10 αὐτοῦ.

Eusebius HE. III, 11. 12: τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ· καὶ ἐπὶ τούτοις Οὐεσπασιανὸν μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν πάντας τοὺς ἀπὸ γένους Δαβίδ, ὡς ἂν μὴ περιληφθείη τις παρὰ
15 Ἰουδαίοις τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς φυλῆς, ἀναζητεῖσθαι προστάξαι, μέγιστόν τε Ἰουδαίοις αὖθις ἐκ ταύτης διωγμὸν ἐπαρτηθῆναι τῆς αἰτίας.

Eusebius HE. III, 32, 2—4: καὶ τούτου μάρτυς αὐτὸς ἐκεῖνος, οὗ διαφόροις ἤδη πρότερον ἐχρησάμεθα φωναῖς,
20 Ἡγήσιππος, ὃς δὴ περί τινων αἱρετικῶν ἱστορῶν ἐπιφέρει δηλῶν, ὡς ἄρα ὑπὸ τούτων κατὰ τόνδε τὸν χρόνον ὑπομείνας κατηγορίαν πολυτρόπως ὁ δηλούμενος ὡσὰν χριστιανὸς ἐπὶ πλείσταις αἰκισθεὶς ἡμέραις αὐτόν τε τὸν δικαστὴν καὶ τοὺς ἀμφ' αὐτὸν εἰς τὰ μέγιστα καταπλήξας τῷ τοῦ
25 κυρίου πάθει παραπλήσιον τὸ τέλος ἀπηνέγκατο. οὐδὲν δὲ

---

Σιμωνιανοὺς ἑαυτοὺς ὀνομάζοντες. ἐκ τῆσδὲ τῆς πικροτάτης ἀνεφύησαν ῥίζης Κλεοβανοί, Δοσιθεανοί, Γορθηνοί, Μασβόθεοι, Ἀδριανισταί, Εὐτυχῆται, Καϊνισταί (ed. pr. Κανισταί). ἀλλ' οὗτοι πάντες σμικράς τινας ἐναλλαγὰς τῆς δυσσεβοῦς ἐπινενοηκότες αἱρέσεως οὐκ ἐπὶ πλεῖστον διήρκεσαν, ἀλλὰ λήθῃ παντελεῖ παρεδόθησαν. —

4. Μαρκιανισταὶ CF^aK (OR^a) Heinich., Μαρκιωνισταὶ AE^aGH, Rufin., Schwegl. —

7. ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται. cf. Matth. 24, 24 ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται. —

11. 12. Epiphanius Haer. LXXVIII, 7: οὗτος μὲν γὰρ ὁ Ἰωσὴφ ἀδελφὸς γίνεται τοῦ Κλωπᾶ. —

σῖον καὶ τοῦ συγγραφέως ἐπακοῦσαι, αὐτὰ δὴ τοῦτα κατὰ λέξιν ὧδέ πως ἱστοροῦντος·

Ἀπὸ τούτων δηλαδὴ τῶν αἱρετικῶν κατηγοροῦσί τινες Συμεῶνος τοῦ Κλωπᾶ, ὡς ὄντος ἀπὸ Δαβὶδ καὶ χριστιανοῦ. καὶ οὕτω μαρτυρεῖ ἐτῶν ὢν ἑκατὸν εἴκοσιν ἐπὶ Τραϊανοῦ 5 Καίσαρος καὶ ὑπατικοῦ Ἀττικοῦ.

Φησὶ δὲ ὁ αὐτός, ὡς ἄρα καὶ τοὺς κατηγόρους αὐτοῦ, ζητουμένων τότε τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς Ἰουδαίων φυλῆς, ὡσὰν ἐξ αὐτῆς ὄντας ἁλῶναι συνέβη.

Eusebius HE. III, 19. 20, 1—7: ταῦτα δὲ δηλοῖ κατὰ 10 λέξιν ὧδέ πως λέγων ὁ Ἡγήσιππος·

Ἔτι δὲ περιῆσαν οἱ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, οὓς ἐδηλατόρευσαν ὡς ἐκ γένους ὄντας Δαβίδ. τούτους δ' ὁ ἰουόκατος ἤγαγε πρὸς Δομετιανὸν Καίσαρα· ἐφοβεῖτο γὰρ τὴν 15 παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ Ἡρώδης. καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς, εἰ ἐκ Δαβίδ εἰσι, καὶ ὡμολόγησαν. τότε ἐπηρώτησεν αὐτούς, πόσας κτήσεις ἔχουσιν ἢ πόσων χρημάτων κυριεύουσιν. οἱ δὲ εἶπαν ἀμφότεροι, ἐνακισχίλια δηνάρια ὑπάρχειν αὐτοῖς μόνα, ἑκάστῳ αὐτῶν ἀνήκοντος τοῦ ἡμί- 20 σεος. καὶ ταῦτα οὐκ ἐν ἀργυρίοις ἔφασκον ἔχειν, ἀλλ' ἐν διατιμήσει γῆς πλέθρων τριάκοντα ἐννέα μόνων, ἐξ ὧν καὶ τοὺς φόρους ἀναφέρειν καὶ αὐτοὺς αὐτουργοῦντας διατρέφεσθαι.

Εἶτα δὲ καὶ τὰς χεῖρας τὰς ἑαυτῶν ἐπιδεικνύναι, 25 μαρτυρίαν τῆς αὐτουργίας τὴν τοῦ σώματος σκληρίαν καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς συνεχοῦς ἐργασίας ἐναποτυπωθέντας ἐπὶ τῶν ἰδίων χειρῶν τύλους παριστάντας. ἐπερωτηθέντας δὲ περὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ, ὁποία τις εἴη καὶ ποῖ καὶ πότε φανησομένη, λόγον δοῦναι, ὡς οὐ κοσμικὴ 30 μὲν οὐδ' ἐπίγειος, ἐπουράνιος δὲ καὶ ἀγγελικὴ τυγχάνει, ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος γενησομένη, ὁπηνίκα ἐλθὼν ἐν

---

9. ἐξ αὐτῆς plerique codd. et edd., ἐξ αὐτῶν O(R[a]), Rufin., Heinichen. —

16. ὡς καὶ Ἡρώδης. cf. Matth., 2, 3. —

32—188,2. ἐλθὼν ἐν δόξῃ—τὰ ἐπιτηδεύματα. cf. Matth. 16, 27 μέλλει

*δόξῃ κρινεῖ ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ. ἐφ' οἷς μηδὲν αὐτῶν κατεγνωκότα τὸν Δομετιανόν, ἀλλὰ καὶ ὡς εὐτελῶν καταφρονήσαντα ἐλευθέρους μὲν αὐτοὺς ἀνεῖναι, καταπαῦσαι δὲ διὰ προσ-*
5 *τάγματος τὸν κατὰ τῆς ἐκκλησίας διωγμόν. τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν, ὡσὰν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου. γενομένης τε εἰρήνης μέχρι Τραϊανοῦ παραμεῖναι αὐτοὺς τῷ βίῳ.*

*ταῦτα μὲν ὁ Ἡγήσιππος.*

10 Eclogae ecclesiasticae historiae ex codice seculi XIV. Parisiensi ed. Ioan. Cramer in Anecdotis graecis, Vol. II, Oxon. 1839, p. 88: *συντυχὼν δὲ Δομετιανὸς τοῖς υἱοῖς Ἰούδα τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου καὶ γνοὺς τὴν ἀρετὴν τῶν ἀνδρῶν τοῦ καθ' ἡμᾶς ἐπαύσατο διωγμοῦ. ἀναφέρει δὲ ὁ Ἡγήσιππος*
15 *καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν καί φησιν, ὅτι ὁ μὲν ἐκαλεῖτο Ζωκήρ* (זָכַר?), *ὁ δὲ Ἰάκωβος.*

Eusebius HE. III, 32, 5—8: *ὁ δ' αὐτὸς συγγραφεὺς* (Hegesippus) *καὶ ἑτέρους ἀπὸ γένους ἑνὸς τῶν φερομένων ἀδελφῶν τοῦ σωτῆρος, ᾧ ὄνομα Ἰούδας, φησὶν εἰς τὴν*
20 *αὐτὴν ἐπιβιῶναι βασιλείαν* (Traiani) *μετὰ τὴν ἤδη πρότερον ἱστορηθεῖσαν αὐτῶν ὑπὲρ τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως ἐπὶ Δομετιανοῦ μαρτυρίαν. γράφει δὲ οὕτως·*

*Ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου, καὶ γενομένης εἰρή-*
25 *νης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ μένουσι μέχρι Τραϊανοῦ Καίσαρος, μέχρις οὗ ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου, ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ, συκοφαντηθεὶς ὑπὸ τῶν αἱρέσεων, ὡσαύτως κατηγορήθη καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ ἐπὶ Ἀττικοῦ τοῦ ὑπατικοῦ. καὶ ἐπὶ πολλαῖς ἡμέραις αἰκιζό-*
30 *μενος ἐμαρτύρησεν, ὡς πάντας ὑπερθαυμάζειν καὶ τὸν ὑπατικόν, πῶς ἑκατὸν εἴκοσι τυγχάνων ἐτῶν ὑπέμεινε. καὶ ἐκελεύσθη σταυρωθῆναι.*

*ἐπὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνὴρ διηγούμενος τὰ κατὰ τοὺς*

---

*γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.* —

δηλουμένους ἐπιλέγει, ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμενεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καί, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.

Das wird Alles sein, was uns von Hegesippus erhalten ist. Denn die Egesippi historiae libri V, welche zuletzt Karl Friedrich Weber und Karl Julius Cäsar in Marburger Programmen 1857—1863 herausgegeben haben, sind wenig mehr als eine lateinische Wiedergabe des jüdischen Kriegs des Ἰώσηφος, dessen Name lateinisch erst durch Iosippus, dann durch Egesippus wiedergegeben ward. Es gilt nun, das Erhaltene recht zu verstehen und zu würdigen.

Dass Hegesippus ein geborener Hebräer war, hat Eusebius (S. 179, 5. 6) gewiss richtig aus seinem Buche erschlossen [1]). Man wird nicht einmal irren, wenn man ihn in Palästina selbst geboren sein lässt. Mindestens gehörte er dem Morgenlande an. Von dem Monophysiten Stephanus Gobarus wird Hegesippus gar als ein apostolischer Mann bezeichnet (S. 181, 13), ähnlich wie Irenäus von Theodoret haer. fab. I, 5. Allein der ältere Eusebius (S. 181, 20. 21) rechnet ihn schon zu dem ersten nachapostolischen Geschlechte, wie ihn auch Hieronymus

12. post ἐπεχείρουν add. AE*H. Steph.: καὶ ταῦτα μὲν οὗτος περὶ τούτων διαλαβὼν ὧδέ πως ἔλεξεν· ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τὰ ἑξῆς τῆς ἱστορίας ὁδῷ προβαίνοντες ἴωμεν. —

1) Dasselbe ἐμφαίνειν finden wir wieder bei Eusebius KG. III, 39, 2, wo wir (nicht so richtig) von Papias lesen: derselbe gebe sich nach dem Vorworte keineswegs als einen unmittelbaren Hörer und Augenzeugen der Apostel zu erkennen (ἐμφαίνει).

S. 179, Anm.) nur einen Nachbaren der apostolischen Zeiten nennt. Ein unmittelbarer Apostelschüler ist Hegesippus nicht gewesen, sondern erst ein Sohn des zweiten Jahrhunderts. Sein Zeitalter erschloss Eusebius (S. 180, 18 sq.), welchem Hieronymus auch hierin folgt, aus der Erwähnung des Antinous-Cultus, dessen Einsetzung Hegesippus schon erlebt hat. Diesen Cultus hat K. Hadrianus zu Ehren seines 132 verstorbenen Lieblings Antinous eingesetzt[1]) Weil nun der Wettkampf zu Ehren des Antinous bei Lebzeiten Hegesipp's aufkam, setzt Eusebius diesen noch unter Hadrianus, gleichzeitig mit Justinus, welcher gleichfalls gedenkt *καὶ Ἀντινόου τοῦ νῦν γεγενημένου, ὃν καὶ πάντες ὡς θεὸν διὰ φόβον σέβειν ὥρμηντο, ἐπιστάμενοι, ὅς τε ἦν καὶ πόθεν ὑπῆρχεν* (Apol. I, 29 p. 72). Allein so wissen wir immer noch nicht, wie alt Hegesippus im Jahre 132 schon gewesen ist. Möglich, dass er damals noch sehr jung war. Ein bestimmtes Ergebniss bietet erst die Angabe Hegesipp's über seine Reise nach Rom (S. 180, 10 sq.): *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος. καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος.* Diese Worte kann Eusebius nur flüchtig gelesen haben, wenn er KG. IV, 11, 7 von dem römischen Bischofe Aniketos (155—166 oder 167) sagt: *καθ' ὃν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ παραμεῖναί τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου.* Hieronymus de vir. illustr. 22 schreibt nach: (Hegesippus) asserit se venisse sub Aniceto Romam, qui decimus post Petrum episcopus fuit, et perseverasse usque ad Eleutherum eiusdem urbis episcopum, qui Aniceti quondam diaconus fuerat. Aehnlich Schulthess (l. l. p. 5) und Jess (a. a. O. S. 9 f.). Bei Lichte besehen, sagt Hegesippus gar nicht, dass er erst unter Bischof Aniketos (seit 155) nach Rom gekommen und daselbst etwa 20 Jahre

---

1) Aelius Spartianus Hadrian. p. 14: Antinoum suum, dum per Nilum navigat, perdidit, quem muliebriter flevit. — et Graeci quidem volente Hadriano eum consecraverunt, oracula per eum dari adserentes, quae Hadrianus ipse composuisse iactatur.

lang bis unter Eleutheros (171 oder 175—189) geblieben sei, sondern nur, dass er noch vor 155, noch unter Bischof Pius (etwa 140—155), wie schon Valesius sah, in Rom eingetroffen ist, die Fortsetzung seines Aufenthalts in der Fremde[1]) bis zu dem Episkopate Aniket's ausgedehnt hat und erst unter diesem neuen Bischofe von Rom abgereist ist. Da nun Hegesippus auf der Reise nach Rom mit so vielen Bischöfen verkehrt hat (S. 180, 1), kann er, als er vor 155 diese Reise antrat, nicht mehr ein ganz junger Mann gewesen sein. Er kann kaum nach 120 geboren sein. Hat er das Aufsehen, welches 132 der neue Antinous-Cultus machte, schon mit Bewusstsein erlebt, so wird seine Geburt nicht nach 110 angesetzt werden können. Sein Werk hat Hegesippus, wie seine oben angeführten Worte lehren, erst unter dem römischen Bischofe Eleutheros (seit 174 oder 175), also in höherm Alter verfasst. Bald darauf, in der ersten Zeit des K.Commodus (180—192) soll er als Märtyrer geendet haben[2]).

Die *Ὑπομνήματα* in 5 Büchern hat Hegesippus also in seinen reifsten Jahren verfasst. Von diesem Werke hat wohl schon Clemens v. Alex. (s. o. S. 182, 1—3. 185, 8) Kenntniss gehabt[3]). Das Meiste, was wir von demselben wissen, ver-

---

1) Das *διαδοχὴν ἐποιησάμην* heisst nicht, wie Pearson erklärte, und noch Jess (a. a. O. S. 9 f.) annimmt: successionem composui usque ad Anicetum, successionis tabulam confeci usque ad Anicetum. Es steht ja nicht da: *διαδοχῆς ἱστορίαν ἐποιησάμην* oder dergl. Tillemont dachte an die successio doctrinae, worin ihm noch Schulthess (l. l. p. 8 sq.) gefolgt ist: successionem rectae rationis sive orthodoxiae illibatae statui mihi (censui), was *ἐποιησάμην* nicht zulässt. Man braucht aber auch gar nicht das *διαδοχὴν* zu ändern in *διατριβήν*. Nach dem Zusammenhange ist einfach *ἀποδημίας* zu ergänzen.

2) Chron. pasch. p. 490 ed. Bonn.: *ἐπὶ τούτου* (Commodo imperatore) *Ἡγήσιππος τελειοῦται, περὶ ἀποστόλων μεγάλως συγγραψάμενος, ὡς ἱστορεῖ Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου.* Das Martyrium Romanum setzt Hegesipp's Tod auf den 7. April.

3) Am Ende ist Hegesippus gemeint, wenn Clemens v. Alex. Strom. I, 1, 11 p. 322 unter seinen verehrten Lehrern auch einen ge-

danken wir dem Eusebius, welcher hauptsächlich aus dem 5. Buche reichhaltige Mittheilungen über die Urgeschichte der christlichen Kirche gemacht hat. Aber dass das ganze Werk eine Art Kirchengeschichte gewesen sei, sagt Eusebius nicht. Als seinen Inhalt bezeichnet er vielmehr (KG. IV, 8, 2, s. o. S. 179, Anm. 1), „die irrthumsfreie Ueberlieferung der apostolischen Predigt", in deren Wiedergabe Hegesippus zugleich „seiner eigenen Ansicht vollstes Gedächtniss hinterlassen" habe (KG. IV, 22, 1). Die ungefälschte Ueberlieferung der apostolischen Lehre wollte Hegesippus durch sein Werk wahren [1]). Aber zu diesem Zwecke hat er auch die Geschichte der apostolischen Kirche in dem 5. Buche ausführlich dargelegt. Hieronymus, welcher das Werk Hegesipp's nur aus den Mittheilungen des Eusebius zu kennen scheint, hat sich einseitig an das Letztere gehalten, wie wenn Hegesippus ecclesiasticorum actuum historias von dem Tode Jesu bis zu seiner Zeit geschrieben hätte (s. o. S. 179

---

borenen Hebräer in Palästina nennt (*ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν*). Hegesippus liegt viel näher, als Theophilus von Cäsarea welcher des Clemens Zeitgenosse war, oder Theodotos, auf welchen Valesius u. A. riethen, weil unter den Werken des Clemens v. Alex. sich auch finden: *Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί.*

1) Es ist wohl zu vergleichen, was Clemens v. Alex. a. a. O. von seinem eigenen Werke sagt: *ἤδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἥδε ἡ πραγματεία, ἀλλά μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται, λήθης φάρμακον, εἴδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιογραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθην ἐπακοῦσαι λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι ἀξιολόγων.* Auch Eusebius KG. I, 2, 27 sagt von einer seiner Schriften: *ἀλλὰ γὰρ ἐν οἰκείοις ὑπομνήμασι τὰς περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ προφητικὰς ἐκλογὰς συναγαγόντες.* Der Ebionäer Symmachos hat *ὑπομνήματα* geschrieben (vgl. Eusebius KG. VI, 17). Das Marcusevangelium bezeichnet Eusebius KG. II, 15, 1 (nach Clemens v. Alex?) als *ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῦ διδασκαλίας*. Die *Στρωματεῖς* des Clemens v. Alex. führten nach Photius Bibl. cod. 111 auch die Aufschrift: *τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματέων α΄, β΄, γ΄ κτλ.* (womit Clemens selbst übereinstimmt, vgl. Potter zu Strom. Inscriptio).

Anm. 1), ebendaselbst auch Sozomenos. Unabhängig von Eusebius haben noch im 6. Jahrhundert der Mönch Jobius (bei Photius Biblioth. cod. 222, s. o. zu S. 182, 13—16) und noch mehr der Monophysit Stephanus Gobarus (ebdas. cod. 232, s. o. S. 181, 10—16) aus Hegesippus etwas angeführt. Dem Letztern verdanken wir die Kunde, dass die ἰδία γνώμη, deren Gedächtniss Eusebius in dem Werke Hegesipp's erhalten fand, antipaulinisch war, dass Hegesippus also in seiner Denkschrift die unverfälschte Ueberlieferung der urapostolischen Lehre verzeichnet hat. Die Polemik gegen Heidenthum und ungläubiges Judenthum, namentlich gegen christliche Verfälschungen der apostolischen Lehre, welche Hegesippus in seinem Werke führte, kann ohne diese auch gegen Paulus gerichtete Spitze nicht richtig aufgefasst werden. Eine Mittheilung aus dem Werke Hegesipp's bieten uns noch die Ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς ἐκλησιαστικῆς ἱστορίας, welche mit dem 36. Jahre Kaiser Justinians I. (563) abschliessen (s. o. S. 188, 10—16).

Auf das ganze Werk, ohne dass man schon bestimmte Bücher angeben könnte, bezieht es sich, was Eusebius (S. 179, 3—12) mittheilt. Es kann uns nicht wundern, dass Hegesippus auch das Hebräerevangelium benutzt und angeführt hat. Aber was soll das καὶ τοῦ συριακοῦ? Die einzig natürliche Ergänzung ist εὐαγγελίου. Dann hat Hegesippus ausser dem schon griechisch übersetzten Hebräerevangelium, welches auch Clemens v. Alex. und Origenes benutzten, noch die hebräisch-aramäische Urschrift desselben gebraucht und Einiges aus ihr mitgetheilt [1]). Auch sonst noch hat Hegesippus aus dem Hebräischen Einiges mitgetheilt, ebenso aus mündlicher jüdischer Ueberlieferung. Die Sprüche Salomo's hat er noch die πα-

---

1) Syrisch wurde in spätern Zeiten auch die Sprache der Juden genannt. Der Schluss des Buchs Iob lautet bei den LXX: οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς συριακῆς βίβλου. Pseudo-Aristeas schreibt p. 4, 32 sq. an Philokrates von den Juden: ὑπολαμβάνονται συριακῇ (φωνῇ) χρῆσθαι· τὸ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἕτερος τρόπος. Aehnlich Josephus Ant. XII, 2, 1.

*νάρετος σοφία* genannt[1]). Die apokryphischen Schriften, welche erst zu Hegesipp's Zeiten von Häretikern untergeschoben wurden, können nur christliche Schriften sein. Weitere Auskunft erhalten wir nicht.

Dem Vorworte oder dem ersten Buche Hegesipp's werden wir zuweisen müssen, was Eusebius (S. 179, 14—180, 16) mittheilt. Hegesippus wird seine Denkschrift der ungefälschten urapostolischen Lehrüberlieferung begonnen haben mit seiner Reise nach Rom. Auf derselben hatte er mit gar vielen Bischöfen Verkehr und empfing von allen dieselbe Lehre. Sein Weg führte ihn über Korinth nach Rom. Um so mehr gedenkt er hier jener alten Berührung der beiden grossen Christengemeinden, deren Urkunde der (erste) Brief des römischen Clemens, genauer das Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische aus der letzten Zeit Domitian's ist. Dass Hegesippus dieses Schreiben ohne weiteres dem Clemens beilegt, welcher in Wirklichkeit der wegen seines Christenthums zu Anfang 96 hingerichtete kaiserliche Prinz T. Flavius Clemens gewesen ist, weist darauf hin, dass er denselben nach dem Vorgange des Hermas-Hirten (um 140) Vis. 2, 4 schon als eine Art von Bischof über den Presbytern angesehen hat. Die Bischöfe gelten ihm ja überhaupt bereits als die Häupter der Gemeinden, als die Träger der kirchlichen Einheit. Schon nach dieser Seite hin konnte der Brief des Clemens die Aufmerksamkeit Hegesipp's fesseln, dessen Veranlassung ja eine Auflehnung der Gemeindeglieder gegen ihre Vorsteher gewesen war. Rom hatte den zu Korinth gestörten kirchlichen Frieden wieder hergestellt. Mit Wohlgefallen berichtet Hegesippus den Erfolg dieses Schreibens, dass die Gemeinde von Korinth, wovon er sich bei seinem Aufenthalte daselbst überzeugte, bis zu Bischof Primus in der rechten Lehre verblieb. Aber konnte Hegesippus als Judenchrist in einem Briefe, welcher c. 5. 47 den Paulus so rühmlich und

1) So auch Clemens von Rom epi. I, 57 p. 60, 9 (wozu meine Anmerkung), Melito von Sardes (bei Euseb. KG. IV, 26, 14 *Σολομῶνος παροιμίαι, ἣ καὶ Σοφία*).

als Apostel erwähnt, die rechte Lehre noch finden? Gewiss haben wir hier den Beweis, dass er nicht zu solchen Judenchristen gehört hat, welche auch die Heidenchristen zu buchstäblicher Erfüllung des Gesetzes zwingen wollten (vgl. Justin Dial. c. Tr. c. 47 p. 266). Aber die Anerkennung des Paulus braucht er dem römischen Clemens nur nachgesehen zu haben, ohne sie selbst zu theilen. Uebrigens ist auch der Clemensbrief seinerseits gemässigt und duldsam genug, fern davon, den Judenchristen die Nichtbeobachtung des Gesetzes aufzudringen. Was Clemens, c. 29. 33 andeutet, ist: neben dem gläubigen (jüdischen) Gottesvolke (λαός) ein gläubiges ἔθνος ἐκ μέσου ἐθνῶν, neben der Glaubensgerechtigkeit auch gute Werke. So mochte denn Hegesippus auch in der korinthischen Gemeinde noch die rechte Lehre finden, ohne dass man hier zu seiner Zeit ein Uebergewicht der Kephas- und Christus-Leute über die Paulus- und Apollos-Leute anzunehmen brauchte. Mit paulinischen Heidenchristen, welche lebten und leben liessen, vertrug er sich schon. Das ganze Verhältniss zu den Heidenchristen wird uns begreiflich durch die kirchlichen Zustände in Rom, wo Hegesippus bis zu dem Episkopate Aniket's (seit 155) blieb. Unter Bischof Pius (etwa 140—155) lässt eine alte Ueberlieferung den Hirten des Hermas in Rom geschrieben sein, welcher bei aller freien Gestaltung die judenchristliche Grundrichtung nicht verleugnet. Noch unter Aniketos, oder noch vor Soter (166 oder 167 bis 174 oder 175) stellt uns Irenäus (bei Euseb. KG. V, 24, 14—17) die römischen Zustände so dar, dass die judaistische Beobachtung des 14. Nisan von dem Bischofe und der Mehrheit der Gemeinde nicht mehr eingehalten, aber Anderen (jüdischer Abstammung) noch ohne alle Einschränkung gestattet ward. So ward Hegesippus denn auch in andern Gemeinden, als jene beiden, noch zufriedengestellt [1]).

1) Jess (a. a. O. S. 84 f.) widerspricht den ausdrücklichen Aussagen Hegesipp's, wenn er denselben kaum noch anderswohin, als nach Korinth und Rom gekommen sein lässt. Hegesippus berichtet ja, dass er auf dieser Reise πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειέν und παρὰ πάντων dieselbe Lehre empfangen habe.

Noch nach 175 konnte er schreiben, dass es *ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ* (in jeder bischöflichen Aufeinanderfolge) *καὶ ἐν ἑκάστῃ* (nicht *ἑκατέρᾳ*, wie Jess erklärt) *πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.* Das kann allerdings nicht besagen, dass um 175 noch in jeder christlichen Gemeinde die buchstäbliche Gesetzesbeobachtung, wie sie die Judenchristen festhielten, fortbestand. Nach allem, was wir von der damaligen Heidenkirche wissen, muss Hegesippus schon mit einer übertragenen Geltung des Gesetzes, wie sie der erste Clemensbrief c. 40 f. darbietet, zufrieden gewesen sein. Aber so bedeutungslos, wie Jess (a. a. O. S. 22 f.) will, ist diese Voranstellung des Gesetzes vor die Propheten und den Herrn doch auch nicht. Ganz anders drücken sich die freisinnigen Ignatiusbriefe aus, indem sie die Propheten und den Herrn zusammen, dem Gesetze gar entgegenstellen [1]), mindestens das Gesetz den Propheten nachstellen [2]). Dagegen ist es verwandt, wenn der Hirt des Hermas Sim. V, 5. 6. VIII, 3 das Evangelium selbst für das erneuerte und der ganzen Welt verkündigte Gesetz erklärt. Immer hat Hegesippus auch für die Heidenchristen eine gewisse Geltung des Gesetzes als unerlässlich angesehen. Ueberall findet er es noch so, wie es Justinus a. a. O. gut heisst, dass Judenchristen in buchstäblicher Erfüllung des Gesetzes geduldet wurden, wenn sie dieselbe nur nicht aufdringen wollten. Dass es in Rom unter Soter, wie Irenäus lehrt, doch schon etwas anders geworden war, sagt er nicht. Nur das kann Hegesippus nicht verschweigen, dass es

1) Ad Magnes. 8: *εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον* [*Ἰουδαϊσμὸν*] *ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι. οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ἔζησαν.* ad Philadelph. 5 *προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας· καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν* [nichts vom Gesetze]. Ebdas. c. 9 *αὐτὸς* (Christus) *ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ* [von Mose kein Wort] *καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία.*

2) Smyrn. 5: *οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδ' ὁ νόμος Μωσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον.*

in Korinth schon anders geworden war seit Bischof Primus, welchen man wohl für einen der nächsten Vorgänger des Bischofs Dionysius (um 170) zu halten hat.

Einem der ersten Bücher Hegesipp's wird man auch die Auseinandersetzung mit dem Heidenthum zuschreiben dürfen, von welcher Eusebius (p. 180, 17—24) ein Bruchstück aufbewahrt hat. Wie Justinus (Apol. I, 29 p. 72) und Tatianus (Orat. c. Graec. c. 10 p. 149), so hat auch Hegesippus sich die Blösse des Heidenthums in der neugeschaffenen Gottheit des Antinous nicht entgehen lassen. Er erinnert daran, dass noch bei seinen Lebzeiten Kaiser Hadrianus zu Ehren dieses seines Sclaven einen Wettkampf einrichtete, eine Stadt gründete, gar Propheten (ein Orakel) einsetzte[1]). Von dieser Vergötterung des Antinous fällt ein Licht auf die heidnischen Götter überhaupt[2]).

1) Ael. Spartian. Hadrian. 14: Antinoum suum, dum per Nilum navigat, perdidit, quem muliebriter flevit. — et Graeci quidem volente Hadriano eum consecraverunt, oracula per eum dari adserentes, quae Hadrianus ipse conposuisse iactatur. Pausanias VIII (Arcad.), 9, 7. 8: *ἐνομίσθη δὲ καὶ Ἀντίνους σφίσιν εἶναι θεός. ναῶν δὲ ἐν Μαντινείᾳ νεώτατός ἐστιν ὁ τοῦ Ἀντινόου ναός. οὗτος ἐσπουδάσθη περισσῶς δήτι ὑπὸ βασιλέως Ἀδριανοῦ. — ἔχει μὲν δὴ γέρα καὶ ἑτέρωθι, καὶ ἐπὶ τῷ Νείλῳ πόλις Αἰγυπτίων ἐστὶν ἐπώνυμος Ἀντινόου. τιμὰς δὲ ἐν Μαντινείᾳ κατὰ τοιόνδε ἔσχηκε. γένος ἦν ὁ Ἀντίνους ἐκ Βιθυνίας τῆς ὑπὲρ Σαγγαρίου ποταμοῦ. οἱ δὲ Βιθυνιεῖς Ἀρκάδες τέ εἰσι καὶ Μαντινεῖς τὰ ἄνωθεν· τούτων εἵνεκα ὁ βασιλεὺς κατεστήσατο αὐτῷ καὶ ἐν Μαντινείᾳ τιμάς, καὶ τελέτη τε κατὰ ἔτος ἕκαστον καὶ ἀγών ἐστιν αὐτῷ διὰ ἔτους πέμπτου.* Von diesem Wettkampfe spricht auch Tertullianus de corona mil. 13. Sonst vgl. noch Epiphanius Ancorat. c. 106 p. 109.

2) Andererseits hat der Heide Celsus mit dem Antinous-Cultus den Jesus-Cultus zusammengestellt. Origenes c. Cels. III, 36: *ἐπεὶ μετὰ ταῦτα καὶ τὰ περὶ τῶν παιδικῶν Ἀδριανοῦ (λέγω δὲ τὰ περὶ Ἀντινόου τοῦ μειρακίου καὶ τὰς εἰς αὐτὸν τῶν ἐν Ἀντινόου πόλει τῆς Αἰγύπτου τιμὰς) οὐδὲν οἴεται ἀποδεῖν τῆς ἡμετέρας πρὸς τὸν Ἰησοῦν τιμῆς.* Den christlichen Secten sagte Celsus (bei Origenes c. Cels. V, 63 *τῶν Ἀντινόου τοῦ κατ' Αἴγυπτον θιασωτῶν ἀνομώτερόν τε καὶ μιαρώτερον* nach.

Wohl erst dem vierten Buche Hegesipp's wird eine Auseinandersetzung mit dem Judenthum angehört haben, deren Bruchstück Eusebius (p. 180, 2—8) erhalten hat. „Es waren aber verschiedene Ansichten in der Beschneidung, unter Söhnen Israels, der Gegner des Stammes Juda und des Christus folgende: Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbotheer, Samariter, Sadducäer, Pharisäer." Baur (christl. Gnosis S. 378) fand hier den Sinn: „Nur die Christen sind die ächten Juden, die den eigentlichen Stamm Juda bilden. Ihnen gegenüber sind alle andern, wenn auch beschnitten, doch nur Sectirer: es ist zwischen den Christen und den übrigen Juden dasselbe Verhältniss, wie zwischen dem rechtgläubigen Reich Juda und dem abgöttischen heidnisch gesinnten Reich Israel." Da die Samariter mit erwähnt werden, muss man allerdings an Israeliten im weitern Sinne denken. Die Anhänger dieser 7 israelitischen Häresieen werden also als Gegner des Stammes Juda und des Christus bezeichnet. Das wahre Judenthum ist Eins mit dem Christenthum. Die Bedeutung dieses Grundgedankens hat auch Jess (a. a. O. S. 45 f.) nicht entkräftet. Wie die rechte Lehre, so ist auch die Irrlehre oder Häresie schon in dem Israelitismus zu Hause. Und wie das Christenthum Hegesipp's sich mit der Orthodoxie des Judenthums (freilich nicht mit dem Pharisäismus) eins weiss, so ist ihm auch der Gegensatz gegen jene Häresieen mit dem rechten Judenthum gemeinsam. Sehen wir uns die Häresieen näher an. Wir haben hier nicht mehr die einzige Häresie des ältern nachexilischen Judenthums, nämlich den Samaritismus, sondern es sind bereits die 4 jüdischen Häresieen des Josephus hinzugekommen: Essäer, Galiläer, d. h. Anhänger des zelotischen Judas von Galiläa, welcher 6 u. Z. einen Aufstand gegen die Römer erregte (vgl. Josephus bell. iud. II, 8, 1. Ant. XVIII, 1, 2—6. Apg. 5, 37), Sadducäer, Pharisäer. Die Siebenzahl wird voll durch die Hemerobaptisten und die Masbotheer. Eine Siebenzahl jüdischer Häresieen, aber mit Ausschliessung der Samariter, kennt auch der Märtyrer Justinus (Dial. c. Tr. c. 80 p. 307): *ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους, ἄν τις ὀρθῶς ἐξετάσῃ, ὁμολογήσειεν εἶναι τοὺς Σαδδου-*

*καίους ἢ τὰς ὁμοίας αἱρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν καὶ Γαλιλαίων καὶ Ἑλληνιανῶν καὶ Φαρισαίων καὶ Βαπτιστῶν.* Dem Justin sind also mit Hegesipp gemeinsam: die Sadducäer, Galiläer, Pharisäer und Baptisten, wogegen er die Essäer, Masbotheer, Samariter nicht erwähnt. Der Pseudo-Clemens der Recognitionen, welcher die Essener mit ihrer Verwerfung der Opfer, ohne sie zu nennen, für ganz rechtgläubig erklärt (I, 37), nennt ausser den Priestern noch 5 jüdische Schismen: Sadducäer, Samariter, Schriftgelehrte, Pharisäer, Johannesjünger (I, 54 f.). In den Jüngern des Täufers Johannes, welcher Clem. Hom. II, 23 geradezu *ἡμεροβαπτιστὴς* genannt wird, erkennt man leicht die Hemerobaptisten Hegesipp's, die Baptisten Justin's wieder. Neben den Hemerobaptisten finden sich auch die dem Hegesippus eigenthümlichen Masbotheer wieder in den apostolischen Constitutionen [1]), wo als schlechte Häresieen aufgezählt werden: Sadducäer, Pharisäer, Masbothäer, Hemerobaptisten, Ebionäer, dagegen belobt werden die Essäer. Die Masbothäer erscheinen als Leugner der Vorsehung und der Unsterblichkeit, also als Verwandte der Sadducäer. Aber was soll dann der Name bedeuten? Epiphanius (Ancorat. 12. Panar. Haer. IX—XX) stellt die Essener unter die 4 Häresieen der Samariter (*Γοροθηνοί, Σεβουαῖοι, Ἐσσηνοί, Δοσίθεοι*) und bietet unter den 7 Häresieen des Judaismus auch die Hemerobaptisten (*Γραμματέων, Φαρισαίων, Σαδδουκαίων, Ἡμεροβαπτιστῶν, Ὀσσαίων, Νασαραίων, Ἡρωδιανῶν*). Wie die Hemerobaptisten, so sind auch die Masbotheer dem Pseudo-Hieronymus bekannt, dessen Indiculus de haeresibus 10 jüdische Secten aufzählt: Esseni,

---

1) VI, 6: *εἶχε μὲν οὖν καὶ ὁ ἰουδαϊκὸς ὄχλος αἱρέσεις κακίας. καὶ γὰρ Σαδδουκαῖοι ἐξ αὐτῶν, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες νεκρῶν ἀνάστασιν, καὶ Φαρισαῖοι οἱ τύχῃ καὶ εἱμαρμένῃ ἐπιγράφοντες τὴν τῶν ἁμαρτανόντων πρᾶξιν, καὶ Μασβωθαῖοι οἱ πρόνοιαν ἀρνούμενοι, ἐξ αὐτομάτου δὲ φορᾶς λέγοντες τὰ ὄντα συνεστάναι καὶ ψυχῆς τὴν ἀθανασίαν περικόπτοντες, καὶ Ἡμεροβαπτισταί, οἵτινες καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐὰν μὴ βαπτίζωνται οὐκ ἐσθίουσιν — καὶ οἱ ἐφ' ἡμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι —· οἱ δὲ τούτων πάντων ἑαυτοὺς χωρίσαντες καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντές εἰσιν Ἐσσαῖοι.*

Galilaei (dicunt Christum venisse et docuisse. eos ne dicerent dominum Caesarem, neve eius monetis uterentur), Masbothaei (dicunt ipsum esse Christum, qui docuit illos in omni re sabbatizare), Pharisaei, Sadducaei, Genistae, Meristae, Samaritae, Herodiani, Hemerobaptistae (qui quotidie et corpora sua et domum et supellectilem lavant). Mit ähnlichen Erklärungen zählt auch Isidorus von Hispalis (Origg. VIII, 5) 10 jüdische Häresieen auf: Iudaei, Hebraei, Pharisaei, Sadducaei, Esseni, Masbothei, Genistae, Meristae, Samaritae, Hemerobaptistae. Honorius Augustodunensis de haeresibus hat nur 8 jüdische Häresieen, unter ihnen die Masbothäer und die Hemerobaptisten, welche er ganz ähnlich, wie Pseudo-Hieronymus, erklärt. Kehren wir von allen diesen Verzeichnissen zu Hegesippus zurück, so finden wir bei ihm die Essäer, welche dem Pseudo-Clemens der Recognitionen und der apostolischen Constitutionen noch für rechtgläubig galten, schon als Häresie bezeichnet. Die Galiläer können als Häresie nicht befremden. Die Hemerobaptisten, welche mit den Baptisten Justin's und den Johannesjüngern der clementinischen Recognitionen einerlei sind, finden wir als Häresie, wie in den apostolischen Constitutionen, bei Epiphanius, Pseudo-Hieronymus u. s. w. Dieselben stellen den Fortschritt des Essenismus aus seinem abgeschlossenen Ordenswesen zum Baptismus oder zur Taufpropaganda dar, wie wir ihn nicht bloss an dem Täufer Johannes, sondern auch in der jüdischen Sibyllen-Weissagung vom J. 79 (Orac. Sibyll. IV, vgl. meine Erörterung in der Z. f. w. Th. 1871 I, S. 45 f.) bemerken. Die Masbotheer, welche in den apostolischen Constitutionen als Verwandte der Sadducäer, bei Pseudo-Hieronymus u. s. w. als in omni re sabbatizantes erscheinen, sind auf die letztere Weise gar nicht vorzustellen. Es hilft auch nichts, wenn Origenes de princ. IV, 1 p. 178 über gewisse Juden bemerkt: *ὥσπερ καὶ περὶ τοῦ σαββάτου φάσκοντες τόπον ἑκάστῳ εἶναι δισχιλίους πήχεις*. Bei Buxtorf (Lexicon chald., talmud., rabbin. col. 2324) sind die מַשְׁבּוּתָאֵי, Sabbatarii lediglich auf Hegesippus gestützt. Ewald (Geschichte des Volkes Israel, Bd. VII, 2. Ausg., 1868, S. 135 f.) bringt die Masbothäer zu-

sammen mit den (samaritischen) Sebuäern und führt ihren Namen zurück auf einen Stifter מַשְׁבְּתַי. Beides ist sehr misslich. So bleibt wohl nichts übrig, als auf מִצְוֹת zurückzugehen und hier allerdings Verwandte der Sadducäer, Vorläufer der spätern Karäer zu finden, welche sich auf das Schriftwort, insbesondere auf die Gebote der Thora beschränken wollten. Oder soll man die Masbotheer vielmehr mit den Meristen Justin's zusammenstellen, welche nach Pseudo-Hieronymus u. s. w. separant s. scripturas, non credentes omnibus prophetis, dicentes aliis et aliis spiritibus illos prophetasse? Die Samariter und Sadducäer bedürfen keiner weitern Erörterung. Dass Hegesippus schliesslich auch die Pharisäer als Häretiker darstellt, kann nach dem geschichtlichen Verhältniss derselben zu Jesu nicht befremden. Man wird auch nicht irren, wenn man darin, dass Hegesippus selbst die Essäer unter die israelitischen Häresieen stellt, ein Zeichen erkennt, dass Hegesippus sein Judenchristenthum gegen einen bereits aufkommenden Vorwurf rechtfertigen wollte. Auffallend ist es nur, dass Hegesippus weiterhin (p. 183, 2—4) von allen vorher genannten Häresieen sagt, was doch höchstens auf die Sadducäer und Genossen zutrifft: *αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Hier hat wohl schon Rufinus (non crediderunt neque surrexisse eum neque venturum etc.) bloss an die Auferstehung und Wiederkunft Jesu gedacht. Aber der Ausdruck ist doch so allgemein (vgl. auch oben S. 199, Anm. 1), dass man hier eine sadducäische Auferstehungsleugnung versuchen muss, welche Hegesippus ungeschichtlich allen israelitischen Häresieen zuschreibt.

Das fünfte Buch Hegesipp's muss zuerst von der Begründung der christlichen Kirche durch Jesum gehandelt haben. Nur von der Begründung der Kirche konnte Hegesippus (p. 182, 1) gegensätzlich (*διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν κτλ.*) fortschreiten zu ihrer Uebernahme durch Jakobus. Was wird er nun aber über das Auftreten Jesu gesagt haben? Ohne Zweifel hat er hier das Hebräerevangelium gebraucht, wohl auch

Einiges aus ungeschriebener jüdischer Ueberlieferung mitgetheilt (vgl. oben p. 179, 3 sq.). Hierher kann man schon seine Angabe (p. 186, 11. 12) rechnen, dass Klopas ein Bruder Josephs war. Aber Hegesippus hat doch auch schon aus kanonischen Evangelien, nur noch nicht aus dem vierten, geschöpft. Aus dem kanonischen Matthäusevangelium 2, 3 berührt er (p. 187, 15. 16) die Bestürzung des Königs Herodes, welche nicht zur Grundschrift, sondern zu der Bearbeitung des Evangelisten gehört. Mit dem kanonischen Matthäusevg. 4, 5 trifft er (p. 183, 16 sq. 21) zusammen in dem Ausdruck *ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* (*ναοῦ*). Den Ausspruch Mt. 13, 16, welcher auch nicht zur Grundschrift gehört, führt Hegesippus (p. 181, 17. 18) an. Mt. 24, 24 *ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται* (nicht aus der Grundschrift) findet sich wieder bei Hegesippus (p. 186, 7). Mit dem grundschriftlichen Ausspruch Mt. 26, 64 trifft Hegesippus (p. 183, 26. 27) auch in dem, dem Evangelisten eigenthümlichen Ausdruck (*ἐκ δεξιῶν - ἐπὶ τῶν νεφελῶν*) zusammen. Diese Stellen kann Hegesippus nun einmal nicht, wie noch der ungenannte Verfasser der Supernatural religion, ed. VI, London 1875. I, p. 435 sq.) behauptet, aus dem Hebräerevg. geschöpft haben (wie etwa p. 187, 32 sq. 184, 2 die Stellen Mt. 16, 27. 21, 9), weil sie demselben theils fremd, theils in dem griechischen Ausdrucke des kanonischen Matthäus wiedergegeben sind. Selbst mit dem kanonischen Lucasevangelium ist Hegesippus bekannt, da er nicht bloss mit dem Ausdruck Luc. 20, 31 (p. 183, 14), sondern auch mit dem eigenthümlichen Christusworte Luc. 23, 34 (p. 184, 13. 14) zusammentrifft. Hier kann das Hebräerevg. vollends nicht aushelfen. Die Abstammung Jesu von David (p. 184, 2, 187, 4. 17) hat Hegesippus allerdings noch im Einklange mit der Grundschrift Matth. 1, 16 durch Joseph hergeleitet, für dessen Bruder er den Klopas, diesen Oheim des Herrn (p. 185, 14. 15. 188, 27), erklärt. Gleichwohl hat Hegesippus schon nach den kanonischen Evangelien des Matthäus und des Lucas die vaterlose Erzeugung Jesu anerkannt. Judas', des Bruders Jesu, gedenkt er als *τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ* (p. 187, 13),

als ἑνὸς τῶν φερομένων ἀδελφῶν τοῦ σωτῆρος (p. 188, 18. 19). Nur weil er den natürlich erzeugten Jakobus nicht im vollen Sinne des übernatürlich erzeugten Jesus Bruder nennen kann (p. 182, 2), bezeichnet er dessen Nachfolger Symeon, des Klopas Sohn, als zweiten Vetter des Herrn (p. 185, 16), wie wenn schon Jakobus mehr Vetter als Bruder Jesu gewesen wäre. Von dem Johannesevangelium findet sich freilich bei Hegesippus noch keine sichere Spur. Den Klopas wird er nicht aus der beiläufigen Erwähnung Joh. 19, 25 geschöpft haben. Die θύρα τοῦ Ἰησοῦ p.182, 18. 183, 24 wird sich anders als aus Joh. 10, 7. 9 erklären. Und wenn auch Hegesippus selbst (p. 189, 7) den erschienenen Christus als die ἔνθεος σοφία bezeichnet hat, so genügt doch zur Erklärung vollkommen Luc. 11, 49 διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν (vgl. Mt. 23, 34 διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω, auch Luc. 2, 40 πληρούμενον σοφίας). Auf alle Fälle hat Hegesippus Jesum noch als das Haupt des Stammes Juda (p. 181, 6) aufgefasst, oder mit der Johannes-Apokalypse (5, 5) zu reden, als den Löwen aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids.

Hegesippus hat ferner auf die Augenzeugenschaft im Verhältniss zu Jesu noch solches Gewicht gelegt, dass er schon desshalb für sich selbst den Nichtautopten Paulus noch nicht anerkennen konnte (p. 181, 11—18). Denjenigen, welche das Pauluswort 1 Kor. 2, 9 im Munde führten, ruft er zu, μάτην εἰρῆσθαι ταῦτα, so dass er schon hier eine ἀκοὴ ματαία (p. 185, 18) findet. Man versucht es wohl immer noch, die Spitze dieser Erklärung von Paulus abzuwenden. Aber wie vergeblich solche Bemühung ist, kann die Erörterung von Jess (a. a. O. S. 35 f.) lehren. Die betreffenden Worte biete auch der Prophet Jesaja. Doch wohl nicht Jes. 52, 15 ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι συνήσουσι oder 64, 4 ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν, οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ? Und Hegesippus soll doch wohl nicht gar den Jesaja bestritten haben? Gott bewahre, sagt Jess: „die Worte, gegen welche Hege-

sipp polemisirt, werden in einem Sinne gebraucht sein, der von der Meinung Pauli und Jesaja's ebenfalls abweicht. Sie finden sich nach dem Zeugniss des Origenes [zu Mt. 27, 9] z. B. auch in der apokryphen Apokalypse des Elias [welche sie erst aus Paulus geschöpft haben wird, vgl. meinen Messias Iudaeorum p. LXV sq.]. Man bezieht Hegesipp's Polemik daher entweder auf Gnostiker, wiefern sie eine besondere Vortrefflichkeit und darum ausgezeichnete Geheimtradition vor der Menge in Anspruch nahmen (Routh und Schliemann), — allein gegen diese könnte das angeführte Wort des Herrn nicht durchaus treffend erscheinen — oder auf doketische Anschauungen (Grabe) — allein doch wohl nur durch etwas künstliche Erklärung — oder Neander und Dorner auf die Gegner des fleischlichen Chiliasmus. — Das richtige und einfachste Verständniss scheint Cotelier anzudeuten (cfr. Routh l. l. p. 254), wenn er meint, Hegesipp wolle gar nicht leugnen, dass es eine Zeit gegeben, wo das von Gott den Seinen Bereitete unsichtbar gewesen sei, sondern nur behaupten, so sei es nicht mehr nach der Menschwerdung und nach der Sendung des h. Geistes, indem Paulus ja hinzufüge: „uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist" [wovon Hegesippus gar nichts sagt], und Hegesippus erhärte nun diese seine Meinung durch Matth. 13, 16 [warum nicht durch den Schluss der Stelle bei Paulus?]. Eine genauere Betrachtung des Zusammenhangs bei Paulus und bei Hegesipp lehrt, dass anstatt des lebhaftesten Gegensatzes vollständige Harmonie zwischen ihm und Hegesipp obwaltet [Wirklich!]. Hegesipp polemisirt gegen diejenigen, welche meinen: jenes Wort: „was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben," gelte — wie es vor der Erfüllung der Zeiten galt — noch jetzt von Allen, der göttliche Liebesrathschluss sei noch verborgen, die volle Offenbarung sei in Jesu von Nazareth noch nicht geschehen. [Gegner der vollen Offenbarung Gottes in Jesu werden sich wohl am allerwenigsten auf Paulus gestützt haben.] Dem entgegen will Hegesipp bekräftigen, dass in Jesu Gott den Menschen wirklich geschenkt habe, was er verheissen, und

beruft sich dafür auf das eigene Wort des Herrn. Auch Paulus behauptet ja eben, dass jene Rede von den Christen nicht mehr gelte." Warum beruft sich Hegesippus denn nicht auf Paulus selbst, wenn er mit demselben ganz einig war? Warum antwortet er seinen Gegnern nicht: „Lest nur weiter bei Paulus: ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος?" Warum führt er vielmehr ein Herrnwort an, welches anstatt des Geistes die leibliche Augenzeugenschaft und Hörerschaft selig preist? Jess fährt selbst fort: „dieser Erklärung könnte man vielleicht [gewiss] entgegenhalten, dass sie die Verwunderung des Stephanus Gobarus — οὐκ οἶδ' ὅ, τι καὶ παθών — nicht erklärt; ein Einwand freilich, der allein die Annahme eines bewussten Gegensatzes gegen den Apostel Paulus nicht zu treffen scheint." Was will es heissen, was Jess zur Entkräftung dieses Gegensatzes bemerkt? Die von Hegesipp getadelten Worte seien häufig auf die Eschatologie bezogen worden, aber nicht in dem Sinne, dass man fleischliche Vorstellungen damit angreifen wollte, sondern um sie zu unterstützen. Dieser häufige Gebrauch mochte den Stephanus Gobarus verleitet haben, auch bei Hegesipp [welcher sie bestreitet] die Worte auf die Eschatologie zu beziehen. „Daher ist er so verwundert, indem er die eigentliche Meinung vollkommen missversteht." Die grosse Verlegenheit unsrer Apologeten, welche die Verwerfung des Paulus von Hegesippus um jeden Preis fern halten wollen, soll also Stephanus Gobarus, welcher das Werk Hegesipp's noch vor sich hatte, durch ein fatales Missverständniss verschuldet haben! Für jeden Unbefangenen muss es feststehen, dass selbst ein so gemässigter Judenchrist, wie Hegesippus, welcher dem ersten Clemensbriefe das Lob des Paulus noch hingehen liess, mit einer paulinischen Gemeinde, wie die von Korinth, freundlich verkehrte, für sich selbst von Paulus nichts wissen wollte, und dass man solche Gegner des Paulus bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts noch überall geduldet hat. Auch als das Werk des Paulus, die Heidenkirche, von den gemässigten Judenchristen thatsächlich schon anerkannt werden musste, blieb die

Person des Paulus in diesen Kreisen geächtet. Auch in dem Hirten des Hermas wird ja wohl die Heiden-Kirche, aber noch nicht der Heiden-Apostel anerkannt (Sim. IX, 17). Wir können nicht einmal wissen, ob nicht Hegesippus den Paulus gar zu denjenigen gerechnet hat, welche heimlich *τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος* zu verderben suchten (p. 189, 3—5). Und sollte er ohne alle Beziehung auf Paulus *ψευδαποστόλους* (p. 186, 7, 8) erwähnt haben? Der Nachdruck, mit welchem er jener Paulusstelle das Christuswort Matth. 13, 16 entgegenhält, lehrt, wie hoch ihm das autoptische Verhältniss zu Jesu stand. Mit dem heiligen Chor der Apostel lässt er (p. 189, 5) auch das Geschlecht derjenigen vorübergegangen sein, welche mit eigenen Ohren die gottvolle Weisheit vernommen hatten. Zu diesem Geschlechte gehörte Paulus nicht. Die Briefe des Paulus hat Hegesippus für sich selbst noch verworfen. „Göttliche Schriften" waren ihm übrigens auch die Evangelien noch nicht, sondern lediglich die Bücher des AT.

Nach dem Tode Jesu lässt aber Hegesippus die Leitung der Kirche nicht etwa bloss auf die Apostel als die nächsten Augenzeugen übergehen, sondern auch noch über 70 Jahre lang bei dem *γένος τοῦ κυρίου* (p. 187, 12. 188, 7—24), bei der leiblichen Blutsverwandtschaft des Herrn, auf welche er grosses Gewicht legt, verbleiben. Der erste Diadoche Jesu war nach ihm „der Bruder des Herrn Jakobus", dessen Lebensbild wir p. 182, 1—185, 7 erhalten. Dieser übernimmt die Kirche „mit den Aposteln". Die Kirche, welche er „mit den Aposteln" übernimmt, kann nicht bloss die Kirche von Jerusalem, sondern nur die Gesammtkirche sein, deren Oberleitung in Jerusalem bleibt[1]). Und wenn Jakobus „mit den Aposteln" die Kirche übernimmt, so kann er nur als ein Statthalter Christi,

---

1) So schreibt Petrus vor den clementinischen (Recognitionen und) Homilien *Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας*, d. h. der heiligen Gesammtkirche. Und Clemens schreibt *Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ.*

welcher auch über den Aposteln steht, angesehen werden. Solche Stellung des Jakobus wird auch nicht bloss durch die sonstige judenchristliche Ueberlieferung (vgl. meine Einleitung in das NT. S. 522), sondern selbst durch Paulus Gal. 2, 9. 12 bestätigt [1]). Dieser Jakobus hiess „der Gerechte". Die Heiligkeit vom Mutterleibe an, welche ihm Hegesippus zuschreibt, ist theils nasiräisch, wie die Enthaltung von Wein und berauschenden Getränken und die Unterlassung der Haarschur, theils aber auch essenisch, wie die Vermeidung von Fleischgenuss und Oelsalbung und einer Badestube, d. h. das stete Baden im Freien, lehren [2]). Ausserdem erscheint Jakobus hier aber auch ziemlich priesterlich. Ihm allein, d. h. nicht etwa: ohne Begleiter (Jess a. a. O. S. 43), sondern: allein unter den Christen (vgl. S. 187, 20. 22) war es gestattet, in das Heiligthum einzugehen, wie er denn auch fortwährend in dem Tempel betete. Das heisst: für Jakobus bestand jenes Gitter nicht, welches den Priestervorhof absperrte (vgl. Josephus bell. iud. V, 5, 6). Ganz wie ein Priester, trug er nichts Wollenes, sondern nur leinene Kleidung. Als Christ hörte er nicht auf, für das jüdische Volk im Tempel Vergebung zu erflehen. Ritschl (a. a. O. S. 226) sagt: „Man versteht freilich gewöhnlich darunter die Vergebung für das Vergehen des Volkes gegen Christus; aber dem Wortlaute näher scheint die Deutung auf die politische Befreiung Israels zu liegen (Luc. 1, 77. 4, 19)."

---

1) Clemens v. Alex. (s. o. zu p. 181, 1—3) lässt die Zwölfapostel Petrus, Jakobus maior, Johannes, frei von Ehrgeiz, mit einer gewissen freiwilligen Unterordnung, den Jakobus den Gerechten zum Bischofe von Jerusalem wählen.

2) Das *βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο* hatte Ritschl wohl in der 1. Ausgabe seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche", 1850, S. 111 von Nichtgebrauch des Bades überhaupt verstanden. Aber nach meiner durch Belege unterstützten Erinnerung (Galaterbrief S. 145), dass *βαλανεῖον* ein Luxusbad bezeichne, hat er in der 2. Auflage (1857, S. 225) diese Ansicht nicht wieder vorgetragen. Jess (a. a. O. S. 17) lässt sich nicht stören und findet hier immer noch Enthaltung vom Baden überhaupt.

Jess (a. a. O. S. 20) kann dagegen zu solcher Annahme keine Berechtigung erkennen. Ich finde das Politische, die Erlösung des Gottesvolks von der Heidenherrschaft, in dem Gebete des Jakobus nicht ausgeschlossen. So steht Jakobus denn auch nicht bloss bei den gläubigen Juden in höchstem Ansehen. Er heisst „der Gerechte“ und Ὠβλίας, was Hegesippus (nach Eusebius) durch *περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη*, Jobius (offenbar nach Hegesippus) durch *περιοχὴ καὶ σκέπη τοῦ λαοῦ*, Epiphanius durch *τεῖχος* wiedergeben. Als den ersten Bestandtheil des räthselhaften Worts betrachtet man gewöhnlich עֹפֶל, Hügel. „Der Hügel“ schlechthin (הָעֹפֶל) hiess ein ummauerter Hügel auf der östlichen Seite des Bergs Sion (2 Chron. 27, 3. 33, 14, Nehemj. 3, 26. 27), Ὀφλὰ bei den LXX, ähnlich bei Josephus bell. iud. II, 17, 9. VI, 6, 3 (*τὸν καλούμενον Ὀφλᾶν*, V, 4, 2 *ὃν καλοῦσιν Ὀφλάν*, V, 6, 1 *τόν τε Ὀφλᾶν*). Man schwankt nur, ob man als den zweiten Bestandtheil עָם oder יה (עָפְלְיָה) annehmen soll. Das *τοῦ λαοῦ* kann auch bloss sachliche Erklärung Hegesipp's sein. Es ist jedoch die Frage, ob Hegesippus und Nachfolger das Wort gerade so verstanden haben, und ob man den Namen überhaupt richtig erklärt hat. Die Erklärung durch *περιοχή*, *σκέπη* könnte eher auf חפא, חפה, חפף, texit, zurückweisen, vgl. Deuter. 33, 12 חֹפֵף עָלָיו כָּל־הַיּוֹם, LXX *σκιάσει ἐπ᾽ αὐτῷ πάσας τὰς ἡμέρας*, Jes. 4, 5 עַל כָּל כָּבוֹד חֻפָּה, LXX *ἐν πάσῃ δόξῃ σκεπασθήσεται*. Hegesippus wird den Namen verstanden haben wie חֹפֶה לְעָם. Zur Erklärung kann aber auch אֹפֶל (Finsterniss) in der Bedeutung: Verborgenheit, Hinterhalt (Ps. 11, 2) in Betracht kommen. Oder sollte man auf Hos. 10, 5 כִּי־אָבַל עָלָיו עַמּוֹ, *ὅτι ἐπένθησεν ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐπ᾽ αὐτόν*, zurückgehen dürfen? Bei den arabisch redenden Syrern heisst אָבִיל, tristis, geradezu: asceta, monachus [1]). Fragt es sich, wie Hegesippus diesen Zaddik oder

---

1) Ewald (Geschichte des Volkes Israel, Bd. VI, 3. Ausg., 1868, S. 225 f.) liest bei Hegesippus p. 182, 15. 16, mit Berufung auf G. Synkellos, Ὠβλίας, ὅ ἐστιν ἑλληνιστὶ Περιοχὴ τοῦ λαοῦ (ohne

Oblias schon bei den Propheten angezeigt finden konnte, so weiss man nur Jes. 3, 10 anzuführen, welche Stelle Hegesippus (p. 184, 7 sq.) in der Tödtung des Jakobus erfüllt findet. Aber ausreichend ist diese einzige Stelle auf keinen Fall. Hegesippus muss noch andre prophetische Stellen auf den Zaddik oder den Oblias bezogen haben. Auf jeden Fall stellt bei Hegesippus auch noch Jakobus die Einheit des wahren Judenthums und des Christenthums dar. Das Oberhaupt der Christengemeinde steht auch bei den Juden in höchstem Ansehen. Und von allen Reibungen des herrschenden Judenthums mit der jungen Christengemeinde, welche die Apostelgeschichte 4, 1 f. bis zur Steinigung des Stephanus fortschreiten, noch in der Enthauptung des ältern Jakobus und der Verhaftung des Petrus (12, 1 f.) fortdauern lässt, aber auch von dem, was die pseudoclementinischen Recognitionen I, 44 f. (nach ihrer ältesten Grundschrift) von einem Blutbade unter den Christen Jerusalems an dem 7ten Paschafeste nach dem Leiden Jesu erzählen, weiss Hegesippus kein Wort. Erst nicht lange vor der römischen Belagerung Jerusalems, erst an dem Paschafeste 62 (wenn wir dem Josephus Ant. XX, 9, 1 folgen) treten israelitische Häretiker, welche wir schon als Gegner „des Stammes Juda und des Christus“ kennen, an Jakobus mit der Frage: *τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ* (p. 182, 18. 183, 24). Hier nehmen Jess (a. a. O. S. 331) und Heinichen (in dem Commentar z. d. St.) gar eine Beziehung auf Joh.

---

*καὶ) δικαιοσύνη, ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι περὶ αὐτοῦ.* Wahrscheinlich habe Jakobus stets den Beinamen חֹבְלִיעָם gehabt (schon Combefisius Auctar. noviss. I, p. 541 hatte auf חבל, nauta, nauclerus, gerathen). Das habe man später gedeutet: Das Band oder die Umfassung und der Schutz des Volkes. Nach dem Tode des Jakobus habe man Jes. 3, 10 LXX *Δήσωμεν τὸν δίκαιον* auf ihn gedeutet, so dass man ihn seitdem am liebsten „den Gerechten“ nannte. Der frühere Beiname *Ὠβλίας* finde sich bei Hegesippus noch in einem Satze zusammengesetzt, „welcher zu schön klingt, als dass er nicht aus einem Trauerliede auf den erst eben gefallenen Jakobos entlehnt sein sollte“.

10, 7. 9 wahr, wo Jesus sagt: ἐγώ εἰμι ἡ θύρα (τῶν προβάτων). Der Erstere meint: die Juden werden gewiss oftmals die Ladung gehört haben: εἰσέλθετε διὰ τῆς θύρας τοῦ Ἰησοῦ, gehet ein durch die Thür, welche Jesus ist! „Sie fragen: τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ; was ist das für eine Thür, die ihr Jesum nennt, was heisst das, dass er eine Thür ist? Die Bezeichnung Jesu als der Thür ist, wie Pearson erinnert, auf sein eignes von Johannes überliefertes Wort zurückzuführen: „Ich bin die Thür, so jemand durch mich eingeht, der wird selig werden.“ Augenscheinlich ist nun den Vätern jener Zeit diese Bezeichnung sehr geläufig gewesen. In dem ignatianischen Brief an die Philadelphier (c. 9) wird Jesus die Thür zum Vater genannt, durch welche Abraham und Jakob, die Propheten, die Apostel und die Kirche eingehen [s. o. S. 196, Anm. 1]. Ebenso wird Jesus im Hirten des Hermas (III, 9, 12) unter dem Bilde der Thür dargestellt. Die treffendste Parallele bietet aber wohl der erste Brief des römischen Clemens an die Korinther, wenn er dieselben ermahnt, zur heiligen Bruderliebe wieder zurückzukehren: „denn die Thür der Gerechtigkeit, die zum Leben führt, ist diese, wie geschrieben steht (Ps. 117, 19 f.): Thut mir auf die Thore der Gerechtigkeit, dass ich dahinein gehe und dem Herrn danke. Das ist das Thor des Herrn; die Gerechten werden dahinein gehen. Da nun viele Thüren geöffnet sind, so ist die Thür der Gerechtigkeit eben die in Christo, und Alle, welche durch dieselbige eingehen, sind darin selig.“ Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die Fragenden oft gehört haben, wie Jesus von denen, welche ihn verkündigten, die Thür genannt wurde, die Thür, durch welche man wie gewiss so allein den Weg zur Seligkeit finden könne. Sie waren anderer Meinung, und es war ihnen verwunderlich, dass nun Jesus diese Thür genannt wurde: denn sie hielten dafür, diese Thür sei die Erfüllung des Gesetzes; wer desselben Gebote halte, der sei wohlgefällig vor Gott und gehe zu ihm ein.“ Heinichen erklärt: quaenam est porta illa, quam Iesus se dixit? oder vielmehr: quaenam est porta Iesus?

Allein die Häretiker fragen weder: *διὰ τί ὁ Ἰησοῦς καλεῖται ἡ θύρα*; noch: *τίς (ποία) ἐστὶν ἡ θύρα, ἣ Ἰησοῦς λέγεται*; oder dergl. Sie fragen: „was ist die Thür Jesu"? Man braucht nicht mit Credner (Neue Jen. Lit.-Ztg. Aug. 1843, S. 795), welchem Schwegler (Nachapostol. Zeitalter I, S. 137 f.) und Dorner (Lehre von der Person Christi I, S. 224 f.) gefolgt sind, das Wort שַׁעַר in der rabbinischen Bedeutung „Schätzung, Geltung" unterzulegen. Die wahre Religion heisst Matth. 22, 16 (c. parall.) *ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ*, das Christenthum *ἡ ὁδὸς τοῦ κυρίου* Apg. 18, 25 (auch *ἡ ὁδὸς* schlechthin). Da ist es doch nur ein ähnliches gut morgenländisches und jüdisches Bild, wenn die Religion Jesu seine Thür genannt wird. Weg und Thür sind ganz verwandte Bilder. Hat doch auch die Mischna ihre erste, mittlere und letzte „Pforte", wo politica, iuridica, forensia behandelt werden. Die Frage: „was ist die Thür (oder Pforte) Jesu"? heisst also: „was ist die Religionslehre Jesu überhaupt"? Jakobus antwortet mit der Grundlehre, dass Jesus der Erlöser ist. Er findet auch bei Einigen Zustimmung. Selbst viele von den Obern werden gläubig. Wenn nun Hegesippus einen *θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων* entstehen lässt, so spricht er allerdings, obwohl wahrscheinlich selbst jüdischen Geblüts, von den Juden schon in der dritten Person, wie Matth. 28, 15. Mc. 7, 3. Luc. 23, 51. 25, 8. Apg. 23, 12. 20, 27, aber noch nicht, wie der vierte Evangelist, so, dass „die Juden" als solche die christenfeindlichen Obern selbst sind. „Die Juden" sind bei ihm noch das ungläubige Volk im Unterschiede von den Schriftgelehrten und Pharisäern. Es ist nur ein weiteres Zeichen des Ansehens, welches Jakobus auch bei den ungläubigen Juden hatte, aber auch einer Ungeschiedenheit von Judenthum und Christenthum, welche Hegesippus immer noch voraussetzt, dass man den Jakobus auffordert, das Volk von dem Glauben an Jesum zurückzuhalten, gar an dem Paschafeste von dem Giebel des Tempels herab gegen Jesum, seinen Bruder, zu zeugen. Er zeugt für Jesum und findet viele Zustimmung. Da stürzt

man ihn herab, wie ja auch in den clementinischen Recognitionen I, 70 „der feindselige Mensch“ (Paulus) den Jakobus de summis gradibus (templi) herabstürzt und wie todt liegen lässt. Bei Hegesippus steinigt man den Jakobus, weil er noch nicht todt ist. Er betet für die Missethäter. Ein Priester von den Söhnen Rechabs, welchen Hegesippus unpassend mit den Rechabiten des Jeremia (C. 35) zusammenbringt, thut Fürsprache für „den Gerechten“. Aber ein Walker giebt ihm mit einer Stange den Todesschlag. Hegesippus irrt nun offenbar darin, dass Jakobus bei dem Tempel selbst begraben worden sei (was vielmehr ausserhalb der heiligen Stadt geschehen sein wird). Aber man muss es ihm glauben, dass zu seiner Zeit eine Säule bei dem Tempel(platze) die Todesstätte des Jakobus bezeichnete. Auch darin hat er nicht so gänzlich, wie man noch öfters meint, geirrt, dass er schliesst: „und sofort belagert sie Vespasianus“. Ist es nach Josephus Ant. XX, 9, 1 das Paschafest des J. 62 gewesen, an welchem Jakobus getödtet ward, so sind seitdem nur beinahe 8 Jahre bis zu der Belagerung Jerusalems verflossen, welche Hegesippus nach einem vollen Jahrhundert wohl mit *εὐθὺς* zusammenfassen konnte. Auch der ächte Josephus hat die römische Eroberung Jerusalems als Strafe für die Ermordung des gerechten Jakobus dargestellt (s. meine Einl. in das NT. S. 526). Das Martyrium des Jakobus lässt Hegesippus darin, dass es durch Schriftgelehrte und Pharisäer veranlasst ward und gleichfalls an einem Paschafeste geschah, dem Tode Jesu ähnlich erscheinen.

Als den zweiten Diadochen Jesu lässt Hegesippus (p. 185, 13—187, 9) wieder einen Verwandten Jesu folgen, dem Bruder einen Vetter Jesu, den Symeon. Dieser wird von „Allen“, d. h. von der ganzen Urgemeinde, vorgeschlagen oder gewünscht. Erst Eusebius selbst hat, immerhin auf der Grundlage Hegesipp's, hier einen förmlichen Apostel- und Herrnjünger-Convent ausgebildet[1]. Die *ἐκκλησία* aber, welche,

1) KG. III, 11. 12: *Μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ* (also erst Jahre lang

wie wir weiter lesen, damals noch eine Jungfrau genannt ward, darf man nicht mit Jess (a. a. O. S. 66 f.) auf die Gemeinde von Jerusalem beschränken. Symeon kann doch nicht bloss als Bischof von Jerusalem ohne die Oberleitung der ganzen Kirche dem Jakobus nachgefolgt sein. Und wenn Symeon nur der Kirche von Jerusalem, höchstens von Palästina vorgestanden haben sollte, so wäre es vollends unbegreiflich, dass noch unter ihm Hegesippus selbst die beiden Enkel des Judas ausdrücklich der ganzen Kirche vorgestanden haben lässt (p. 188, 23). In der Gesammtkirche hat es wohl schon vor 69 oder vor der Abfassung der Johannes-Apokalypse Parteiungen gegeben. Aber es fragt sich, ob Hegesippus, welcher die Kirche damals noch eine Jungfrau genannt sein lässt, dieselben schon in Anschlag gebracht hat. Auch von dem Magier Simon spricht er erst in dem Folgenden. Und hat er denselben auch gewiss schon früher aufgetreten sein lassen, so braucht er ihm doch keineswegs schon einen durchdringenden Erfolg zugeschrieben zu haben. Auch das Auftreten des

später) λόγος κατέχει τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν τοὺς εἰσέτι τῷ βίῳ λειπομένους ἐπὶ ταὐτὸ πανταχόθεν συνελθεῖν ἅμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου (πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰσέτι τότε τῷ βίῳ) βουλήν τε ὁμοῦ τοὺς πάντας περὶ τοῦ τίνα χρὴ τῆς Ἰακώβου διαδοχῆς ἐπικρῖναι ἄξιον ποιήσασθαι, καὶ δὴ ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ, οὗ καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου μνημονεύει γραφή (Joh. 19, 25), τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου ἄξιον εἶναι δοκιμάσαι, ἀνεψιόν γε, ὥς φασι, γεγονότα τοῦ σωτῆρος. τὸν γὰρ Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ. καὶ ἐπὶ τούτοις Οὐεσπασιανὸν κτλ. (s. o. p. 186, 11—17). R. Rothe (die Anfänge d. christl. Kirche und ihrer Verfassung, Bd. I, 1837, S. 357 f.), welchem in dieser Hinsicht Baur (über den Ursprung des Episcopats in d. christl. Kirche, 1838, S. 46 f.) beistimmte, wollte das Ganze so gut wie gewiss aus Hegesippus geschöpft sein lassen. Allein erst zuletzt beruft sich Eusebius für Symeon als Vetter Jesu auf Hegesippus; und da sagt er, wie Jess (a. a. O. S. 93 f.) mit Recht erinnert, nicht: ὁ αὐτὸς Ἡγήσιππος ἱστορεῖ (vgl. p. 185, 10. 187, 7. 188, 17. 33).

Paulus, bei welchem Hegesippus doch nicht das rechte Christenthum fand, muss er noch als für das Ganze erfolglos angesehen haben. Dass er aber im Folgenden weit über die Urgemeinde hinausgeht, kann auch Jess nicht leugnen. Hegesippus schreibt nun aber: *διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις*. Das *διὰ τοῦτο* kann sich unmöglich auf das folgende *γὰρ* (nicht *ὅτι*) beziehen, wie Jess (a. a. O. S. 81 f.) nicht ohne Eingeständniss der Härte dieser Verbindung behauptet. Offenbar weist es auf das Vorhergehende zurück, und der Sinn ist: desshalb, weil die Leitung der Gesammtkirche noch bei dem Geschlechte des Herrn verblieb, konnte man sie eine Jungfrau nennen; denn (unter solcher Leitung) war sie noch nicht verderbt durch thörichte Predigten (welche wohl schon vorgekommen, aber noch nicht durchgedrungen waren). Unter Symeon lässt Hegesippus das Verderbniss der Kirche freilich schon seinen Anfang nehmen. Ein Thebuthis [1]), welcher von den 7 (israelitischen) Häresieen her stammte, hatte gern selbst Bischof werden wollen und begann nun die Kirche zu verderben. Von jenen 7 Häresieen leitet Hegesippus auch den Simon und die Simonianer, den Kleobios und die Kleobianer, den Dositheos und die Dositheaner, den Gorthäos und die Gorathener, den Masbotheos und die Masbotheer her. Rein christliche Häresieen haben wir hier noch nicht, wie schon die Erwähnung des samaritischen Dositheos und der jüdischen Masbotheer (s. o. p. 181, 7) lehrt. Wir haben hier noch Absenker der israelitischen Häresieen, befinden uns aber doch schon auf dem Uebergange zu den christlichen Häresieen. An der Schwelle der christlichen Häresieen stehen Simon und Kleobios.

---

1) Den *Θέβουθις* wollte Credner (Einl. in d. NT. I, 2, S. 619 f.) nicht als den Namen eines wirklichen Mannes fassen, sondern als einen Collectivbegriff (תיובתא, תיובא, Widerstand, besonders des Magens, Schmutz, Unrath), bis er (Geschichte des NTlichen Kanon S. 30) bei Josephus bell. iud. VI, 8, 3 einen *Θεβουθὶ παῖς, Ἰησοῦς ὄνομα*, fand.

Zu einer Zeit, da Simon längst als Archihäretiker bekannt war, konnte Hegesippus auch schon von Simonianern reden. An zweiter Stelle nennt er den Kleobios nebst Anhängern. In der That ward dem Simeon Kleobios beigesellt[1]). Bei Hegesippus folgt erst an dritter Stelle Dositheos nebst Anhängern, ohne dass er in der Zeit nachgestellt würde. Hegesippus nimmt eben die beiden Häretiker, welche dem Christenthum am nächsten kamen, vorweg und geht dann erst zu dem ältern, aber dem Christenthum ferner stehenden Dositheos, diesem Absenker des Samaritanismus (s. o. p. 181, 7. 8), über. Ein Absenker des Samaritanismus wird auch der an vierter Stelle folgende Gorthäos nebst Anhang sein. Wenigstens bei Epiphanius (Ancor. 12, Panar. Haer. XI) stehen unter den vier

---

1) So ist es der Fall in den apostolischen Constitutionen VI, 8: *τότε ἐνήργησεν ὁ διάβολος εἰς τὸν λαόν, ἀποστεῖλαι ὀπίσω ἡμῶν ψευδαποστόλους εἰς βεβήλωσιν τοῦ λόγου. καὶ προεβάλοντο Κλεόβιόν τινα καὶ παρέζευξαν τῷ Σίμωνι· οὗτοι δὲ μαθητεύουσι Δοσιθέῳ τινί, ὃν παρευδοκιμήσαντες ἐξώσαντο τῆς ἀρχῆς.* Kleobios wird hier dem Simon, welcher den Meister Dositheos stürzt (Clem. Recogn. II, 11. Hom. II, 24), zugesellt. Constitt. app. VI, 16: *οἴδαμεν γὰρ ὅτι οἱ περὶ Σίμωνα καὶ Κλεόβιον ἰώδη συντάξαντες βηβλία ἐπ᾽ ὀνόματι Χριστοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ περιφέρουσιν.* Auch der im Armenischen erhaltene Brief der Korinthier an Paulus (vor 300, übersetzt von W. F. Rinck, 1823) lässt den Simon und Kleobios ihre Irrlehren gemeinsam in Korinth ausgebreitet haben. Den apostolischen Constitutionen (VI, 16) schreibt nach der Presbyter Timotheus von Constantinopel (bei Fabricius Cod. apocr. N. Ti. I, 138 sq.). Von Simon leitet auch Theodoret haer. fab. I, 1 zunächst die Kleobaner her. Der interpolirte Ignatius ad Trallian. 11 warnt vor Theodotos und Kleobulos. Noch das Opus imperfectum in Matth. Hom. XLVIII (post Chrysostomi opp. ed. Montf. VI, p. CXCIX) stellt den Kleobios mit Simon zusammen: Hoc et apostolus dixit iis qui fuerunt antequam caperetur Ierusalem, quia prius venturi erant pseudochristi. etenim hoc erat signum primum destructionis Ierusalem, quod vere factum est. venerunt enim Dositheus et Simon et Cleonius (l. Cleobius) et Varisuas (Bariesus?) in nomine Christi et multi alii, quos apostolus in epistolis suis tangit.

samaritischen Häresieen die *Γοροθηνοί*, welche mit den Dositheanern die jüdischen Festzeiten einhielten, entgegengesetzt den Sebuäern, welche die Festzeiten änderten. Nur wie die übrigen hier genannten Uebergangshäresieen und eine von den folgenden, hat Theodoret haer. fab. I, 1 auch die Gorthener von Simon abstammen lassen [1]). Fünftens folgen Masbotheos und die Masbotheer, welche wir doch schon oben (p. 181, 7) als die vierte von den 7 israelitischen Häresieen gefunden haben, hier als Absenker derselben. Hegesippus hat nicht recht gewusst, ob er die (offenbar nicht sehr alten) Masbothäer zu den israelitischen Stamm-Häresieen oder zu deren Absenkern rechnen soll. Aelter sind sie aber offenbar, als Simon, Kleobios, Dositheos, Gorthäos, wenn auch ein Sectenstifter Masbotheos in neuern Zeiten nur noch von Ewald geglaubt ward. Und gerade aus der Zurückstellung der Masbotheer kann man erkennen, dass Hegesippus hier nichts weniger als eine Zeitordnung befolgt, also auch gar nicht den Dositheos für später als Simon und Kleobios erklären will. Erst mit *ἀπὸ τούτων* (p. 186, 3. 4) geht Hegesippus zu den eigentlich christlichen Häresieen seiner Zeit über. Zuerst nennt er die Menandrianisten, die Anhänger des Menander, welchen Justinus als einen Schüler Simons erwähnt [2]), Irenäus als Simons Schüler und Nachfolger und als den eigentlichen

---

1) Ewald (Gesch. d. Volkes Isr. VII, 140 d. 2. Ausg.) bleibt bei einem Sectenstifter Gorothâi oder Gorthâi stehen und verwirrt die Gorothener mit den Kusaniten Shahrastâni's.

2) Apol. I, 26 p. 69 sq.: *Μένανδρον δέ τινα, καὶ αὐτὸν Σαμαρέα, τὸν ἀπὸ κώμης Καππαρεταίας, γενόμενον μαθητὴν τοῦ Σίμωνος, ἐνεργηθέντα καὶ ὑπὸ τῶν δαιμονίων καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ γενόμενον πολλοὺς ἐξαπατῆσαι διὰ μαγικῆς τέχνης οἴδαμεν· ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνήσκοιεν ἔπεισε. καὶ νῦν εἰσί τινες ἀπ' ἐκείνου τοῦτο ὁμολογοῦντες* (angeführt von Euseb. KG. III, 26, 3). Ebdas. c. 56 p. 91: *Σίμωνα μὲν καὶ Μένανδρον ἀπὸ Σαμαρείας, οἳ καὶ μαγικὰς δυνάμεις ποιήσαντες πολλοὺς ἐξηπάτησαν· καὶ ἔτι ἀπατωμένους ἔχουσι.*

Anfänger der häretischen Gnosis bezeichnet [1]). Der ächte Tertullianus, welcher de anima 50 die Unsterblichkeit verheissende Menander-Taufe berührt, schreibt de anima 23: Saturninus Menandri Simoniani discipulus. De resurr. carn. 5: futile et frivolum istud corpusculum, quod malum denique appellare non horrent, etsi angelorum fuisset operatio, ut Menandro et Marco (cod. Leid. et Vindob. 4194: Marcio, cod. Vindob. 4194 corr.: Marcioni, cod. Vindob. 3256 Marcioni) placet. Er stellt also den Menander zusammen mit Marcus oder Marcion in der Lehre, dass diese Leiblichkeit eine Schöpfung untergeordneter Engel sei. Pseudo-Tertullianus adv. omn. haer. 2 (ein Auszug aus dem Syntagma des Hippolytus) bestätigt das Schülerverhältniss Menander's zu Simon: post hunc (Simonem) Menander discipulus eius, similiter magus, eadem dicens, quae Simon, aeque (ipse vulg.) quicquid se Simon dixerat, hoc se Menander esse dicebat, negans habere posse quemquam salutem, nisi in nomine eius baptizatus fuisset. Die Philosophumena kündigen wohl VII, 4 an: πῶς δὲ Μένανδρος ἐπέβαλε τὸ εἰπεῖν ὑπὸ ἀγγέλων τὸν κόσμον γεγονέναι, bringen aber VII, 28 bloss die gelegentliche Bemerkung, dass Saturnilus ἐδογμάτισε τοιαῦτα ὁποῖα καὶ Μένανδρος. Eusebius wiederholt KG. III, 26 nur den Irenäus und theilt eine Stelle Justin's über Menander mit, leitet aber doch KG.

---

1) Adv. haer. I, 23, 5: Huius (Simonis) successor fuit Menander, Samarites genere, qui et ipse ad summum magiae pervenit. qui primam quidem virtutem incognitam ait omnibus, se autem eum esse, qui missus sit ab invisibilibus, salvatorem pro salute animarum. mundum autem factum ab angelis, quos et ipse, similiter ut Simon, ab Ennoia emissos dicit. dare quoque per eam, quae a se doceatur, magiam scientiam ad id, ut et ipsos, qui mundum fecerunt, vincat angelos. resurrectionem enim per id quod est in eum baptisma accipere eius discipulos et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales II, 31, 1: qui sunt a Marcione et Simone et Menandro. III, 4, 3: reliqui vero, qui vocantur Gnostici, a Menandro Simonis discipulo, quemadmodum ostendimus, accipientes initia.

IV, 7, 3. 4 von ihm als Nachfolger Simons die Gnosis des Saturninus in Antiochien und des Basilides in Alexandrien her. So lassen auch die apostolischen Constitutionen VI, 8 wohl auf Simon und Kleobios zuerst den Kerinth und Marcus, dann aber den Menander vor Basilides und Saturnilus folgen (*εἶτα καὶ ἕτεροι ἑτέρων κατῆρξαν ἐκτόπων δογμάτων, Κήρινθος καὶ Μάρκος καὶ Μένανδρος καὶ Βασιλείδης καὶ Σατορνῖλος*). Zwischen Simon und Saturnilus steht Menander bei Epiphanius Haer. XXII, Philaster Haer. XXX, Theodoret haer. fab. I, 2 (unmittelbar nach Simon lib. II. prolog.), Augustinus de haeres. 2 u. A.; zwischen Simon und Basilides in den Prädestinatus I, 2. Dem Simon wird er noch von Hieronymus beigesellt (Dial. adv. Luciferianos 23, Opp. II, 197: tunc Simon Magus et Menander discipulus eius dei se asseruere virtutes). Hegesippus wird also durch die häreseologische Ueberlieferung bestätigt, wenn er die eigentlich christlichen Häresieen mit Menander beginnt. An zweiter Stelle stehen bei ihm die *Μαρκιανισταί*, welche schon durch die andre Lesart *Μαρκιωνισταὶ* als Marcioniten erklärt werden[1]. Lipsius (die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, neu untersucht, 1875, S. 29 f.) hat hier wohl Anhänger des (Valentinianers) Marcus finden wollen. Aber es müsste auffallen, wenn die Anhänger dieses Marcus an zweiter Stelle vor den Valentinianern erwähnt werden, und wenn die so bedeutungsvollen Marcioniten bei Hegesippus ganz fehlen sollten. Ich habe bereits in der Z. f. w. Th. 1875, II, S. 299 erinnert, dass der Name *Μαρκίων* wahrscheinlich ein *ὑποκοριστικὸν* für *Μάρκος* ist, ähnlich wie *Ἡφαιστίων* sich zu *Ἥφαιστος* verhält[2].

---

1) Bei Eusebius KG. V, 16, 21 findet sich gar in cod. C (Mazarinaeus) *Μαρκίανος* für *Μαρκίωνος*, und in cod. K (Dresd.) *Μαρκιανισταὶ* für *Μαρκιωνισταί*, Den letztern Namen kannte auch Celsus, vgl. Origenes i. Cels. V, 62: *ἐμνήσθη δ' ὁ Κέλσος καὶ Μαρκιωνιστῶν, προϊσταμένων Μαρκίωνα.*

2) Oscar v. Gebhardt (Collation einer Moskauer Handschrift des Martyrium Polycarpi, in der Zeitschrift für histor. Theol. 1875.

Die Anhänger Marcions konnten also wohl als *Μαρκιανοί*, weiterhin *Μαρκιανισταὶ* genannt werden, wie wir eben erst *Μενανδριανισταὶ* für *Μενανδριανοὶ* gelesen haben, wie sich auch schon bei Clemens v. Alex. Strom. IV, 17, 108 p. 900 *Καϊανισταὶ* für *Καϊανοὶ* findet. Auf die Menandrianer lässt also Hegesippus, ganz ähnlich wie Justinus, aber ohne Abhängigkeit von demselben, gleich die Marcioniten folgen, nicht gerade als die nächstältesten, sondern als die gefährlichsten Häretiker seiner Zeit. Nicht nach der Zeitfolge, sondern nach der Gefährlichkeit folgen auf die Marcioniten zunächst die Karpokratianer, die Valentinianer, Basilidianer und Saturnilianer. Aehnlich, nur ohne die Karpokratianer, hat auch Justinus die Marcioniten den Valentinianern, Basilidianern, Saturnilianern u. s. w. vorangestellt [1]). Den Kerinth nennt er ebenso wenig

---

III, S. 355 f.) hat in dem Martyrium Polycarpi c. 20 für *Μάρκου* die vor. lectio *Μαρκίωνος* nachgewiesen (vet. interpr. Martianum). In dem s. g. Muratorischen Bruchstück Z. 83 ist Marcioni vielleicht in Marciani zu berichtigen, bedeutet aber gewiss die Marcioniten, welche auch bei Justinus Dial. c. Tr. c. 35 p. 253 als *Μαρκιανοὶ* vor den Valentinianern, Basilidianern und Saturnilianern erwähnt sein müssen.

1) Dial. c. Tr. c. 35 p. 253: *ἄλλοι γὰρ κατ' ἄλλον τρόπον βλασφημεῖν τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ τὸν ὑπ' αὐτοῦ προφητευόμενον ἐλεύσεσθαι Χριστὸν καὶ τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ διδάσκουσιν· ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦμεν, οἱ γνωρίζοντες ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους αὐτοὺς ὑπάρχοντας καὶ ἀντὶ τοῦ τὸν Ἰησοῦν σέβειν ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν. καὶ Χριστιανοὺς ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὃν τρόπον οἱ ἐν τοῖς ἔθνεσι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἐπιγράφουσι τοῖς χειροποιήτοις, καὶ ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσι. καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλιδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοὶ καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι, ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος.* Gegen die Fassung der *Μαρκιανοὶ* als Marcioniten hat Volkmar in der Recension der genannten Schrift von Lipsius (Jen. Lit.-Ztg. 1875, Nr. 531) wohl geltend gemacht, dass die ganze Erörterung Justin's von der Bemerkung Tryphon's ausgehet, auch einige Christen billigen das *ἐσθίειν τὰ εἰδωλόθυτα,*

ausdrücklich, als Justinus. Diesen und ähnlichen christlichen Häretikern sagt Hegesippus nach, dass sie auf mannigfaltige Weise eine eigene Meinung in das Christenthum einschwärzten, d. h. die unverfälschte Ueberlieferung der apostolischen Predigt (s. o. S. 179, Anm. 1) verliessen, *τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος* (p. 189, 4) verderbten. Von diesen Häresieen, welche er noch als dem Judenthum und dem Christenthum gemeinsam ansieht, nicht bloss von christlichen Häresieen, gingen dann, wie wir weiter lesen, *ψευδόχριστοι* (wie Simon), *ψευδοπροφῆται* (wie Dositheos?) und *ψευδαπόστολοι* (wie Paulus?) aus. Die falschen Apostel, welche auch Justinus (Dial. c. Tr. 35 p. 253), Pseudo-Clemens (Hom. XVI, 21, vgl. XI, 35. Recogn. IV, 35), die apostolischen Constitutionen VI, 13 erwähnen, haben wenigstens ursprünglich eine Beziehung auf Paulus und seine Genossen (vgl. 2 Kor. 11, 13. Offbg. Joh. 2, 2). Alle diese zerrissen die Einigung der Kirche, welche unter der Oberleitung der Blutsverwandten des Herrn noch gewahrt ward, durch verderbliche Lehren gegen Gott und seinen Christus. So hat Hegesippus die christlichen Häresieen aufgefasst und abgeleitet. Dieselben gelten ihm nicht, wie dem Justinus (Apol. I, 26. 56), bloss als Anstiftung der bösen Dämonen, aber auch noch nicht, wie bereits dem Irenäus (adv. haer. II, 14, 2 sq.), noch mehr dem Verfasser der Philosophumena, als ein Ausfluss der griechischen Philosophie. Vielmehr, wie Hegesippus das rechte Christenthum noch mit dem wahren Judenthum einssetzt, so fasst er auch die christliche Häresie nur als Ausfluss und Fortsetzung der israelitischen auf, aber er sagt sich auch schon von diesen vollständig los.

Hier ist vielleicht die Angabe Hegesipp's, dass Klopas, Symeons Vater, ein Bruder Joseph's war (p. 186, 11 sq.), anzu-

---

was die Marcioniten doch gemissbilligt hätten. Allein diese haben doch wohl nur den Fleischgenuss gemissbilligt. Und die Erörterung Justin's selbst hat ja bereits eine allgemeinere Wendung genommen.

schliessen, auch das Folgende, was H. Reuterdahl (de fontibus hist. eccl. Eusebianae, Londini Gothor. 1826, p. 81) und Heinichen geradezu noch von Ἡγήσιππος ἱστορεῖ abhängen lassen. Das ἐπὶ τούτοις p. 186, 12 ist allerdings ebenso, wie p. 188, 33 aufzufassen. Wie das weiterhin Folgende lehrt, muss Hegesippus wirklich eine kaiserliche Verfügung, dass alle Nachkommen David's aufgesucht werden sollten, erzählt haben.

Nach meiner Ansicht hat Hegesippus, wie den ersten Oberbischof, Jakobus, so auch den zweiten, Symeon, gleich von seinem Antritte bis zu seinem Lebensausgange dargestellt. An das ἀφ' ὧν (p. 185, 20), ἀπὸ τούτων (p. 186, 3. 4) schliesst sich, meine ich, ziemlich unmittelbar an p. 187, 3 sq.: ἀπὸ τούτων δηλαδὴ τῶν αἱρετικῶν κατηγοροῦσί τινες Συμεῶνος τοῦ Κλωπᾶ, ὡς ὄντος ἀπὸ Δαβὶδ καὶ Χριστιανοῦ. Geradezu christliche Häretiker können es freilich nicht gewesen sein, welche den Symeon als Christen anklagten. Aber für Hegesippus ist ja die israelitische und die christliche Häresie noch Eins. Wie Jakobus, so ist nach ihm auch Symeon durch israelitische Häretiker ums Leben gekommen. Er wird zunächst angeklagt als Nachkomme David's und als Christ. So wird Symeon, nachdem er als 120jähriger Greis alle Qualen der Folter standhaft ertragen hat, Märtyrer unter dem Kaiser Trajanus und dem Proconsul Atticus. Dieser ist als Statthalter von Syrien zu denken. Wirklich haben wir, wenn auch nur aus christlichen Märtyrer-Acten, Nachricht von einem Proconsul Atticus im Jahre 102 oder 106 [1]). Da kann

---

1) Lipsius (das B. Judith und sein neuester Dollmetscher, in der Z. f. w. Th. 1859. I, S. 93 f.) macht in dieser Hinsicht geltend das von Dressel (Patr. apostt. p. 368 sq.) zuerst herausgegebene Martyrium Ignatii, welches beginnt: ἐν ἔτει πέμπτῳ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ Καίσαρος (102 u. Z.) καὶ δευτέρῳ ἔτει ἐνυπατίας Ἀττήκου καὶ Σουρβίνου καὶ Μαρκέλλου. Ein andres Martyrium Ignatii, von welchem Usher nur einige Bruchstücke mitgetheilt hat (bei Cotelier Patr. apostt. II, 171), bietet: ἐν ἔτει ἐννάτῳ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ Καίσαρος (106 u. Z.) ἐν ὑπατίᾳ Ἀττίκου καὶ

Eusebius Chron. ad Olymp. 221, 3 (108 u. Z.) richtig bemerkt haben: Traiano adversum Christianos persecutionem movente Simon filius Clopae, qui in Hierosolymis episcopatum tenebat, crucifigitur, cui successit Iustus. Das Chron. paschale p. 471 ed. Bonn. setzt den Märtyrertod des *Σίμων ὁ τοῦ Κλωπᾶ* schon in das J. 105 u. Z. Die berühmte Verordnung Trajan's über das Verfahren gegen die Christen fällt freilich nicht vor Ende 112 u. Z. Hegesippus lässt übrigens auch die Ankläger Symeon's gleichfalls als Nachkommen des königlichen Stammes der Juden verurtheilt werden. Diesen Umstand hat Jess (a. a. O. S. 80) sehr unzutreffend gegen das Gewicht geltend gemacht, welches Hegesippus auf die Blutsverwandtschaft mit dem Herrn legt. Ist denn Davidische Abstammung überhaupt einerlei mit dem *γένος τοῦ κυρίου*?

Mit dem Episkopate Symeon's ist Hegesippus aber noch nicht zu Ende gekommen. Er erzählt (p. 187, 12—188, 32) von zwei Enkeln des Judas, Bruders des Herrn (vgl. Mt. 13, 55. Mc. 6, 3), genannt Soker und Jakobus. Dieselben wurden noch unter Domitianus als Nachkommen David's angegeben und sogar vor den Kaiser geführt. Der Evocatus, d. h. der kaiserliche Leibwächter [1]), führt sie vor den argwöhnischen Domitianus. Sie erweisen sich aber als ungefährlich, da sie zusammen nur ein Vermögen von 9000 Denaren ($6187\frac{1}{2}$ Mark) in liegenden Grunden besassen und sich als Ackerbauer ernährten. Desshalb wurden sie freigelassen, und Domitianus verordnete das Aufhören der Christenverfolgung. Wie dem

---

*Σουρβανοῦ καὶ Μαρκέλλου.* Das lateinische Martyrium bei den Bollandisten (Acta SS. Febr. T. I, p. 29 sq.) sagt von dem 9ten Jahre Trajan's: consulatu Attici et Marcelli.

1) Die evocati waren ursprünglich nur Soldaten, welche nach Ablauf ihrer Dienstzeit fortdienten. Aber Galba schuf sich aus jungen Rittern eine Leibwache, und diese Leibwächter hiessen evocati, vgl. Sunton. Galba 10: delegit et equestris ordinis iuvenes, qui manente anulorum aureorum usu evocati appellarentur excubiasque circa cubiculum suum vice militum agerent.

Melito von Sardes (bei Euseb. KG. IV, 26, 9), dem Tertullianus (Apologet. 5) und dem Bruttius (bei Euseb. Chron. ad Ol. 218, 4), so gilt also auch dem Hegesippus Domitianus als Christenverfolger, wie er es auch in gewissem Sinne wirklich gewesen ist (vgl. meine Einl. in d. NT. S. 541, Anm. 2). Die beiden Enkel des Judas stehen dann, unbeschadet der Oberleitung Symeon's, der ganzen Kirche vor in der doppelten Eigenschaft von Märtyrern und Verwandten des Herrn. In kirchlichem Frieden leben sie bis unter Trajanus. Sie erleben auch den Märtyrertod Symeon's, auf welchen Hegesippus noch einmal zurückkommt. Dieser ward gleichfalls als Nachkomme David's angeklagt und endete nach standhafter Ertragung der Folter, wie wir erst hier erfahren, am Kreuze, also ganz ähnlich, wie Jesus. Noch beachtenswerther ist es, dass Hegesippus die unbefleckte Jungfräulichkeit der Kirche, von welcher er bei dem Antritte Symeon's geredet hatte (s. o. p. 185, 16 sq.), ausdrücklich bis zu seinem Ende fortbestehen lässt. Das ist nicht etwa, wie nach dem Vorgange von Valesius und Routh noch Jess (a. a. O. S. 68 f.) behauptet, ein Widerspruch gegen die obige Angabe Hegesipp's, dass schon unter Symeon Thebuthis die Kirche zu verderben begann (p. 185, 18 sq.), wesshalb von p. 189, 1 an (*ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων κτλ.*) gar nicht mehr Hegesippus selbst, sondern nur Eusebius mit freier Wiedergabe der Worte Hegesipp's reden könne. Weil es einer gewissen Geschichtsansicht unbequem ist, dass die eigentlichen Häresieen des Christenthums nicht vor Trajanus hervorgetreten sind, soll Hegesippus selbst so etwas gar nicht sagen. Irrthümlich soll Eusebius auf die ganze Kirche ausdehnen, was Hegesippus nur von der Gemeinde in Jerusalem berichtet habe, und mit allerlei rhetorisirenden Wendungen Hegesipp mehr sagen lassen, als derselbe eigentlich gemeint. Ohne uns durch solche Ausflüchte beirren zu lassen, vernehmen wir hier getrost den Hegesippus selbst. Derselbe hat das, was er oben über Thebuthis, Simon u. s. w. gesagt hat, gar nicht vergessen. Er giebt ja zu, dass schon unter Symeon Einige in Schlupf-

winkeln die gesunde Lehre zu verderben versucht haben. Aber solchen Versuchen standen immer noch im Wege die Apostel und die unmittelbaren Jünger des Herrn. Auch von der beliebten Behauptung unsrer Tage, dass die Apostel schon bei der Abfassung der Johannes-Apokalypse so gut wie ausgestorben gewesen, will Hegesippus nichts wissen. Im besten Einklange mit der einstimmigen Ueberlieferung der alten Kirche über den Apostel Johannes, welcher in Ephesus noch die Zeit Trajan's erlebte, lässt Hegesippus erst unter Trajanus den heiligen Chor der Apostel ganz ausgestorben sein, die unmittelbaren Jünger des Herrn überhaupt vorübergehen. Das Letzte trifft ganz zusammen mit dem, was Quadratus um 124 dem Kaiser Hadrianus vortrug, dass von den durch den Erlöser Geheilten oder Auferweckten *καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο* (bei Euseb. KG. IV, 3, 2). Erst als kein Apostel mehr übrig war, d. h. erst seit der Zeit Trajan's, lässt Hegesippus den gottlosen Trug der *ἑτεροδιδάσκαλοι* offen hervortreten, die falsche (häretische) Gnosis frech ihr Haupt erheben. In dieser Hinsicht trifft Hegesippus nicht bloss mit den Hirtenbriefen des Paulus zusammen [1]), sondern wird auch bestätigt durch Clemens von Alexandrien, welcher die Häresieen gar erst unter Hadrianus hervorgetreten sein lässt [2]).

---

1) Wie Hegesippus (p. 189, 4. 5) *τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος*, so verfechten die Hirtenbriefe die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* (1 Tim. 1, 10. 2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1) u. s. w. Wie Hegesippus (p. 189, 9) über die *ἑτεροδιδάσκαλοι* klagt, so erwähnt auch 1 Tim. 1, 3. 6, 3 das *ἑτεροδιδασκαλεῖν*. Wie bei Hegesippus (p. 187, 3), so giebt es auch Tit. 3, 10 schon Häretiker im kirchlichen Sinne des Worts. Und wie Hegesippus (p. 189, 11), so nennt auch schon 1 Tim. 6, 20 die *ψευδώνυμος γνῶσις*.

2) Strom. VII, 17, 106 p. 898: *κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδᾶ*

Hegesippus hat also die ganze Urgeschichte der christlichen Kirche von dem Tode Jesu bis um 108 unter die beiden Episkopate des Jakobus und des Symeon gebracht. So kommt er allerdings in ein gewisses Gedränge mit der urkundlichen Angabe des Eusebius KG. IV, 5, 1—4 über 15 beschnittene Bischöfe von Jerusalem bis zu dem Ausgange des zweiten jüdischen Kriegs (135). Eusebius selbst kam durch die so lange dauernde Amtsführung der beiden ersten Bischöfe Jakobus und Symeon in Verlegenheit, weil dann von 108 bis 135 nicht weniger als 13 Bischöfe gefolgt sein müssten. Dieselben würden sehr kurzlebig gewesen sein. Doch hören wir den Eusebius selbst: *τοσοῦτον δ' ἐξ ἐγγράφων παρείληφα, ὡς μέχρι τῆς κατ' Ἀδριανὸν Ἰουδαίων πολιορκίας πεντεκαίδεκα τὸν ἀριθμὸν αὐτόθι γεγόνασιν ἐπισκόπων διαδοχαί, οὓς πάντας Ἑβραίους φασὶν ὄντας ἀνέκαθεν τὴν γνῶσιν τοῦ Χριστοῦ γνησίως καταδέξασθαι, ὥστ' ἤδη πρὸς τῶν τὰ τοιάδε ἐπικρίνειν δυνατῶν καὶ τῆς τῶν ἐπισκόπων λειτουργίας ἀξίους δοκιμασθῆναι· συνεστάναι γὰρ αὐτοῖς τότε τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν ἐξ Ἑβραίων πιστῶν, ἀπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ εἰς τὴν τότε διαρκεσάντων πολιορκίαν, καθ' ἣν Ἰουδαῖοι Ῥωμαίων αὖθις ἀποστάντες οὐ μικροῖς πολέμοις ἥλωσαν. διαλελοιπότων δ' οὖν τηνικαῦτα τῶν ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπων τοὺς ἀπὸ πρώτου νῦν ἀναγκαῖον ἂν εἴη καταλέξαι. πρῶτος τοιγαροῦν Ἰάκωβος ὁ τοῦ κυρίου λεγόμενος ἀδελφὸς ἦν, μεθ' ὃν δεύτερος Συμεών, τρίτος*

---

*διακηκοέναι* (*Θεοδάδι ἀκηκοέναι* cod.) *φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος ἐγεγόνει Παύλου — Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο — μεθ' ὃν Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ἐπήκουσεν.* So habe ich in der Z. f. w. Th. 1868, S. 394, Anm. 2 parenthesirt, aber nicht, wie Th. Zahn (in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1875. I, S. 62 f.) mir immer noch nachsagt, auf *Θεοδᾶ*, sondern vielmehr auf *Παύλου* das *μεθ' ὃν* bezogen (vgl. Apg. C. 8). Zahn's Umdeutung des *μεθ' ὃν Σίμων* in: *ὁ μὲν οὖν Σίμων κτλ.*, „aber freilich Simon ist nicht erst unter Hadrianus hervorgetreten“ richtet sich selbst.

Ἰοῦστος (vgl. Apg. 1, 23), Ζακχαῖος τέταρτος (sonst als erster Bischof von Cäsarea bekannt, vgl. Clem. Recogn. III, 65 sq., Hom. III, 63 sq., Constitutt. app. VII, 46), πέμπτος Τωβίας, ἕκτος Βενιαμίν (vgl. Clem. Recogn. III, 68. Hom. II, 1), Ἰωάννης ἕβδομος, ὄγδοος Ματθίας, ἔνατος Φίλιππος, δέκατος Σενεκᾶς, ἑνδέκατος Ἰοῦστος, Λευὶς δωδέκατος, Ἐφρῆς τρισκαιδέκατος, τεσσαρεσκαιδέκατος Ἰωσήφ, ἐπὶ πᾶσι πεντεκαιδέκατος Ἰούδας. τοσοῦτοι καὶ οἱ ἐπὶ τῆς Ἱεροσολύμων πόλεως ἐπίσκοποι ἀπὸ τῶν ἀποστόλων εἰς τὸν δηλούμενον διαγενόμενοι χρόνον, οἱ πάντες ἐκ περιτομῆς. Justus und Zakchäus lehren wohl, dass auch gleichzeitige Bischöfe, und zwar auch ausserhalb Jerusalem, nach einander als Bischöfe von Jerusalem aufgeführt worden sind. Andrerseits lehrt die Vergleichung des Clemens, welchen auch Hegesippus schon thatsächlich als Bischof von Rom angesehen hat (s. o. p. 180, 4. 5), dass dieser auch in Jakobus und Symeon das spätere System des monarchischen Episkopats auf die ursprünglichen Presbyter-Bischöfe von Jerusalem zurück übertragen haben wird.

Die christliche Urgemeinde in Jerusalem mit rein jüdischem Vollblut ist also immer noch das Ideal Hegesipp's, so lange sie noch Blutsverwandte des Herrn an ihrer Spitze hatte. Und die ganze Kirche blieb nach ihm eine unbefleckte Jungfrau, so lange noch Urapostel und unmittelbare Jünger des Herrn lebten. Seitdem ist es anders geworden. Die thörichten und verderblichen Lehren, welche damals in der Christenheit noch unterdrückt wurden (p. 181, 15. 185, 18. 189, 2 sq.), sind inzwischen ohne Scheu hervorgetreten. Die streng judenchristliche Urgemeinde ist ohnehin durch den zweiten jüdischen Krieg zerstört worden. Und doch sucht Hegesippus sich auch in die nachapostolische Zeit noch zu finden. Ist die alte Metropolis der Christenheit gefallen, so sucht er um so mehr die Verbindung mit einer neuen Metropolis auf, welche in dem christlichen Rom erstand [1]). Nichts Geringeres, als die Eini-

1) Jess (a. a. O. S. 89 f.) kann für die Reise Hegesipp's nach Rom freilich kein bestimmtes veranlassendes Motiv mehr erkennen:

gung der Kirche, welche auch den Hegesippus beseelte (p. 186, 8), kann ihn zu solcher Reise angetrieben haben, ein katholischer Zug der Zeit, welchem sich auch der weitr-e blickende Judenchrist nicht entziehen konnte. In der Heidenkirche, welche der judenchristliche Hegesippus nicht ausser Acht liess, fand er die Einheit der Kirche noch gewahrt durch die Bischöfe, mit deren vielen er verkehrte. Von allen Bischöfen vernahm er noch dieselbe Lehre (p. 180, 1. 2). Und zufrieden mit einer gemässigten und duldsamen Haltung der Heidenkirche findet er es noch nach 175 in jeder successio episcoporum und in jeder bischöflichen Stadtgemeinde so, wie es das Gesetz verkündigt, die Propheten und der Herr (p. 180, 11—13). Und doch findet Hegesippus den Frieden der nachapostolischen Kirche schon gestört durch die mannigfaltige Häresie, welche aus israelitischen Wurzeln im Christenthum emporgewachsen ist (p. 175, 20 sq. 189, 8 sq.). Der Einheit der Lehre, welche durch die Bischöfe gewahrt wird, steht die Sucht eigener Ansichten gegenüber (p. 186, 6. 7). Ja, in dem Episkopate selbst regt sich schon eine Neuerung, welche kaum etwas andres sein kann, als ein Bruch der katholischen Kirche mit dem Judenchristenthum. So behutsam Hegesippus auch über Rom selbst schweigt, in dem beweglichen Korinth ist es seit Bischof Primus, diesem primus auctor novarum rerum, schon anders geworden, als er wünschte (p. 180, 7). Der Boden wankt selbst diesem masshaltenden Judenchristenthum bereits unter den Füssen. Bald nach Hegesippus hat Irenäus (adv. haer. I, 26, 2) unter den christlichen Häretikern auch schon die Ebionäer aufgezählt. Und wenn Hegesippus selbst auch noch nicht von allem, was Irenäus den Ebionäern nach-

---

Vielleicht, dass er sich nach dem jüdischen Kriege in Palästina nicht mehr wohl fühlte, oder dass es ihn sonst drängte, die angesehene Gemeinde kennen zu lernen und unter ihr zu wohnen. Dann hat am Ende auch der 85jährige Polykarp von Smyrna 155 nur eine Erholungs- oder Vergnügungsreise nach Rom gemacht.

sagt, getroffen wird, wenn er auch den Herrn nicht mit Kerinth und Karpokrates für natürlich erzeugt hielt, wenn er auch nicht bloss das (hebräische) Matthäusevangelium gebrauchte: so haben wir doch keinen Grund zu der Annahme, dass Hegesippus für seine gläubigen Stammgenossen die Beschneidung, buchstäbliche Beobachtung des Gesetzes, den ganzen iudaicus character vitae, welchen Irenäus den Ebionäern vorwirft, schon aufgegeben hätte[1]), und was Irenäus von denselben sagt: apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes, trifft auch auf Hegesippus mindestens wesentlich zu. Am Vorabend eines solchen Umschwungs hatte Hegesippus wohl Ursache, nicht bloss jeden Zusammenhang mit israelitischen Häresieen, selbst mit dem Essäismus, abzulehnen, sondern auch der rechtgläubigen Kirche seiner Zeit die irrthumsfreie Ueberlieferung der (ur)apostolischen Predigt vorzuhalten, das Bild der ursprünglichen, noch jungfräulich unbefleckten Kirche vorzumalen, wie sie noch durch Blutsverwandte des Herrn geleitet, durch Urapostel und unmittelbare Jünger Jesu behütet ward. In einer Zeit, als das urapostolische Christenthum noch das Morgenland beherrschte, Paulus grossentheils als ein religiöser Umsturzmann galt, hat der Verfasser der Apostelgeschichte der gesetzesfreien Heidenkirche eine bedingte Anerkennung, dem Paulus, wenn auch noch nicht als Apostel, eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte der Kirche zu erkämpfen gesucht. Hegesippus, welcher das urapostolische Christenthum mit Verwerfung des Paulus behauptet, hatte schon Veranlassung, die bischöfliche Heidenkirche in ihrer Gestaltung zum eigentlichen Katholicismus an die Urzeit zu erinnern, als das Judenchristenthum noch mit ungebrochener Kraft von Jerusalem aus die Christenheit leitete. Das rechte

---

1) Hegesippus wird für sich selbst noch zu denjenigen gehört haben, von welchen Origenes c. Cels. V, 61 sagt: *ἔστωσαν δέ τινες καὶ τὸν Ἰησοῦν ἀποδεχόμενοι, ὡς παρὰ τοῦτο Χριστιανοὶ εἶναι αὐχοῦντες, ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὸν Ἰουδαίων νόμον ὡς τὰ Ἰουδαίων πλήθη βιοῦν ἐθέλοντες.*

Judenchristenthum soll man ja nicht zusammenwerfen mit israelitischen Häresieen, wie der Pharisäismus, selbst der Essäismus, deren verderbliche Auswüchse erst in der nachapostolischen Zeit durchdringen konnten. Jene Häresieen waren schon der judenchristlichen Urgemeinde befeindet. So hatten sich inzwischen die Zeiten geändert. Dem unionspaulinischen Verfasser der Apostelgeschichte gehörte die Zukunft, dem, noch so gemässigt, judenchristlichen Hegesippus die Vergangenheit an. In dieser Hinsicht schlossen sich an die Ὑπομνήματα des Hegesippus, bei welchem wohl noch ein Clemens von Alexandrien in die Schule gehen konnte, die Ὑπομνήματα des bereits mit der katholischen Kirche zerfallenen, rein ebionäischen Symmachos an.

---

## VII.

### Kritische Untersuchungen

über das

# Martyrium des Abtes Vincentius von Leon und seiner Genossen.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

Die Geschichte des Märtyrers Vincenz von Leon und seiner Gefährten (des Priors Ramirus und zwölf anderer Mönche) darf im vollsten Sinne als kritisches Problem bezeichnet werden. Bei der eigenthümlichen oder vielmehr bedenklichen Beschaffenheit des Quellenmaterials sind wir nämlich weder über die Zeit, in der jenes Martyrium statt-

fand, vollständig aufgeklärt, noch vermögen wir mit absoluter Sicherheit anzugeben, ob das tragische Ereigniss der westgothischen Geschichte angehört, oder in die Epoche der Suevenherrschaft fällt. Ja man ist sogar berechtigt, in allem Ernste die Frage zu discutiren, ob der blutigen Katastrophe von Leon, wie sie uns von den Bollandisten überliefert wird, überhaupt eine historische Thatsache zu Grunde gelegen habe. Es kann demnach in keiner Weise befremden, wenn die bezüglichen Untersuchungen neuerer Forscher bisher vielfach zu ganz verschiedenen Resultaten oder besser gesagt Vermuthungen geführt haben, wie die folgende Zusammenstellung zur Genüge darthun dürfte. — In das Jahr 555 resp. 554 versetzen das Martyrium des Abtes von Leon und seiner Genossen: Antonio de Yepes (chronicon generale Ordinis s. Benedicti I, p. 367), die Bollandisten (s. XI. Mart. Acta s. Vincentii Legion. p. 61) und Hübner (Inscr. Hisp. Christ. p. 45). Baronius (Annal. ecclesiast. t. VII [Antverpiae 1658], p. 658), Ferreras (Spanien [Deutsch von Baumgarten] II, § 295, S. 242; § 367—§ 369, S. 285—287), Mabillon (Annales Ordinis s. Benedicti I, p. 187) und Montalembert (Die Mönche des Abendlandes [Deutsch von P. K. Brandes, O. s. B.] II, S. 199. 200) nehmen an, Vincentius und seine Gefährten wären der Katholikenverfolgung des Westgothenkönigs Leovigild (580—586) zum Opfer gefallen. Mariana (Historiae de rebus Hispaniae [Moguntiae 1605], lib. VI, cap. 4, p. 217) verlegt das uns hier beschäftigende Martyrium in's Jahr 630, also in die letzte Zeit der Regierung des westgothischen Königs Svinthila (reg. 621—631). Brandes (in seiner Uebersetzung des soeben citirten Werkes von Montalembert S. 200, Anm. 1) und Gams (Kirchengesch. von Spanien $II_a$, S. 483) lassen die Zeit des blutigen Schauspiels zu Leon dahingestellt sein. Sämmtliche bis dahin aufgeführten Geschichtschreiber stimmen trotz ihrer im Einzelnen nicht wenig von einander differirenden Auffassung des betreffenden Zusammenhanges doch wenigstens in dem einen wesentlichen Punkte überein, dass sie an der Thatsache des Martyriums festhalten. Zu einem ganz

anderen Resultate ist Dahn gelangt; er bezeichnet nämlich (Könige VI, S. 577. 581) den ganzen fraglichen Vorgang zu Leon als unhistorisch und erblickt in den bezüglichen Märtyreracten nur eine Mönchserfindung. — Nachdem ich nunmehr den litterarischen Stand der Vincentius-Controverse dargelegt habe, sei es mir gestattet, dem Leser das Resultat meiner eigenen Untersuchung über das in Rede stehende Martyrium in aller Kürze vorzuführen.

Ehe ich die Frage der Echtheit oder Unechtheit des Quellenmaterials erörtere, will ich unter Ausschliessung aller unwesentlicher Momente in grossen Zügen die Geschichte des h. Vincenz und seiner Genossen in der Weise zur Darstellung bringen, wie sie uns in den betreffenden Acten (bei den Bollandisten unter dem 11. März [ältere venetianische Edition], S. 62. 63) erzählt wird: „Unter der Regierung des Ricilianus, des letzten arianischen Suevenkönigs, zeichnete sich Vincentius, der Abt des Benedictinerklosters zum h. Claudius in Leon, als eifriger Vorkämpfer der Orthodoxie aus. Darüber ergrimmte der häretische Monarch und forderte ihn auf, nach der Hauptstadt zu kommen und sich dort in Gegenwart einer damals tagenden arianischen Synode wegen seiner renitenten religiösen Haltung zu verantworten. Vincentius leistete dem Befehle des Königs Folge und erschien in der ketzerischen Versammlung. Da er der an ihn gestellten Zumuthung, seine katholische Ueberzeugung mit dem Arianismus zu vertauschen, durchaus nicht entsprach, vielmehr den Glauben des h. Athanasius auf das Entschiedenste vertheidigte, so liess Ricilian den standhaften Abt grausam geisseln und in's Gefängniss werfen. Am folgenden Tage wurde Vincentius aus seinem Kerker geholt und abermals den häretischen Concilsvätern vorgeführt. Wiederum erging an ihn die Aufforderung, den Katholicismus abzuschwören; allein alle Versuche, den unerschrockenen Mönch in seinen orthodoxen Anschauungen wankend zu machen, blieben erfolglos. Endlich sprach der König, dem Drängen seiner fanatischen Arianersynode nachgebend, das Todesurtheil über den muthigen Vertheidiger der Gottheit

Christi aus. Der Abt wurde nun nach Leon zurückgeschleppt und dort an der Schwelle seines Klosters ermordet: eine Kopfwunde, die ein leidenschaftlicher Arianer ihm beibrachte, machte dem Leben des Märtyrers ein Ende. — Bald nachher fanden auch der Prior Ramirus (Ranimir) und zwölf andere Mönche den eifrig gesuchten Tod für ihren katholischen Glauben; sie erlagen, wie früher ihr Abt, der verfolgungssüchtigen Wuth fanatischer Arianer." —

Zur Frage nach der Authentie der auf die Märtyrer von Leon bezüglichen Acten übergehend, bemerke ich zunächst, dass es sich um zwei verschiedene vitae handelt, die sich beide in den Bollandisten abgedruckt finden. Die erste (ausführlichere) Lebensbeschreibung erzählt uns die Geschichte des Abtes Vincenz, des Priors Ramirus und der zwölf Mönche (des letzteren); wir lernen also aus dieser vita das Schicksal sämmtlicher Personen kennen, die in die blutige Katastrophe verwickelt waren. Die zweite (kürzere) Lebensbeschreibung enthält dagegen nur das Martyrium des Ramirus und seiner zwölf Genossen. — Die bedeutsame Frage, ob man jene Heiligenacten in dem Sinne als echt ansehen darf, dass sie der Zeit ihrer Abfassung nach bis in's siebente oder gar bis in's sechste Jahrhundert hinanreichen, glaube ich verneinen zu müssen. Höchst verdächtig ist schon der Umstand, dass wir unsere erste Kenntniss der beiden vitae zwei berüchtigten Inschriften-Fälschern verdanken. Zwar wurde das erste Actenstück zuerst von Antonio de Yepes in seinem Chronicon Ordinis s. Benedicti edirt, also von einem Forscher, der seinen Ruf nicht durch litterarische Fictionen befleckt hat. Allein schon vor Yepes behauptete Hieronymus Romanus de la Higuera, der bekannte Falsarius auf dem epigraphischen Gebiete (vgl. Hübner, Inscr. Hisp. Christ., praef. p. II. III), das betreffende Manuscript in dem Kloster St. Claudio zu Leon entdeckt zu haben, und gerade dieser Umstand veranlasste den Benedictiner Yepes zu eingehenden Recherchen nach jener Handschrift (vgl. die Bollandisten a. a. O. S. 61). Was die zweite vita anbelangt, so wurde das Manuscript derselben

zum ersten Mal von Johannes Tamayo de Salazar, dem wegen seiner zahlreichen historischen Erdichtungen berüchtigten Verfasser des „Martyrologium hispanum“, herausgegeben (vgl. Hübner a. a. O.; vgl. die Bollandisten a. a. O. S. 61. 63). Wollten wir aber auch jeglichen Zweifel gegen die Loyalität der Editoren von unserer Discussion ausschliessen, so sprechen doch noch innere Gründe von erheblicher Bedeutung gegen die Authenticität der beiden Documente. Zunächst muss die verhältnissmässig sehr correcte Latinität auffallen. Eine grammatisch sowohl als auch syntaktisch im Wesentlichen tadellose Ausdrucksweise, wie sie eben die zwei vitae bieten — vgl. z. B. acta s. Vincentii c. V: Hic nominis sui et victoriae iam semel partae haud immemor, tantum abest, ut vel latum unguem a fide Catholica discesserit, ut non secus, quam si foret Antistes concilii, in haeresim Arianam summis viribus sit invectus etc. — [1]), sucht man bei den Autoren des siebenten Jahrhunderts, bei Johannes von Biclaro, Isidor von Sevilla und Fredegar, ebenso vergebens als bei Victor Tunnunensis, Gregor von Tours und anderen dem sechsten Jahrhundert angehörenden Schriftstellern [2]). Die relativ reine Diction, wie wir sie in unseren beiden Actenstücken finden, lässt sich aber auch nicht mit dem geradezu barbarischen Latein vereinbaren, wie es einem Isidor von Beja (um 750) [3]) und anderen spanischen Chronisten eigenthümlich ist, die in den beiden ersten Jahrhun-

---

1) Vgl. auch cap. I der zweiten vita (bei den Bollandisten a. a. O. S. 63): „Subsequentibus temporibus vitam tam perfecte monasticam egit, ut omnibus Fratribus vitae speculum et virtutis specimen praeberetur“.

2) In der dem Fredegar zugeschriebenen Chronik ist bekanntlich das Latein schon so barbarisch, dass man häufig kaum mehr irgendwie erträgliche Constructionen wahrzunehmen vermag.

3) Einige Fragmente der Chronik des Isidorus Pacensis findet man abgedruckt bei Bouquet (Recueil des historiens des Gaules etc. t. II, p. 720 sqq.).

derten nach der Eroberung der iberischen Halbinsel durch die Araber lebten. Somit fällt die Abfassung unserer Märtyreracten sicher nicht in die Zeiten vor dem neunten Jahrhundert. Was speciell die erste (ausführlichere) vita betrifft, so deutet der anonyme Autor selbst wiederholt an, dass er wenigstens zeitlich den von ihm erzählten Ereignissen sehr ferne gestanden hat. So bemerkt er in Betreff des Suevenkönigs Ricilian (cap. I): quidam Richilam appellant. Der Verfasser ist demnach nicht einmal über den Namen des Fürsten, unter dessen Regierung das fragliche Martyrium sich zugetragen haben soll, vollkommen im Klaren. Mit Recht hält also Dahn (VI, S. 569, Anmerk. 1) den Ricilian und dessen gleichfalls in den Acten des h. Vincentius erwähnten Vater Hermenerich (II) für apokryph und dem echten Rekila und Hermenerich nachgemacht[1]). Weiter theilt der anonyme Autor (c. VIII) mit, noch zu seiner Zeit beklage das Kloster St. Claudio zu Leon den Verlust der Reliquien der 12 Genossen des h. Ramirus („Unde immerito etiamnum hodie dolet monasterio [corrige: monasteri*um*] s. Claudii, tot gemmarum se jacturam fecisse"). Dass die vita s. Vincentii erst in sehr später Zeit redigirt wurde, geht auch aus zwei geographischen Notizen hervor, denen man in dem bezüglichen Documente begegnet. Die erste derselben lautet, wie folgt (vgl. cap. I): „Olim, ut hoc etiam admisceam, Gallicia non tantum Leonem, sed etiam Sahagunum usque exporrigebatur". Ungleich wichtiger ist die zweite der beiden geographischen Mittheilungen (a. a. O.): „Suevi, Alani ac Wandali, aliquot Hispaniae provinciis subactis, sic arma diviserunt, ut Wandali traiecerint in Africam, Suevi sedem fixerint in

1) Für den ganzen Zeitraum zwischen 468 und c. 560 lässt sich überhaupt nur ein einziger Suevenkönig, nämlich Veremund, der im Jahre 485 in einer Inschrift erwähnt wird, mit historischer Sicherheit nachweisen. Die erforderlichen Argumente für diese Combination habe ich in den „Forschungen zur deutschen Geschichte", Jahrgang XIV (1874), Heft 2, S. 405—407 beigebracht.

Gallicia ac parte Portugalliae". Man darf hier unter „Portugallia" nicht etwa ausschliesslich die Stadt O'Porto verstehen und dann die Vermuthung aufstellen, die vita s. Vincentii könne noch während der Westgothenherrschaft abgefasst sein. Jene Stadt wird aber auf den westgothischen Münzen, wo sie allerdings öfter vorkommt, nicht Portugallia, sondern Portocale genannt (vgl. die von mir bereits früher dem Leser vorgelegten authentischen Beweise in der Zeitschrift für die histor. Theologie Jahrgang 1873, Heft 4, S. 599. 600). Sodann geht aus dem Zusatz „parte" an unserer Stelle unzweifelhaft hervor, dass wir das „Portugallia" als das Königreich Portugal aufzufassen haben. Diese Monarchie wurde bekanntlich in den letzten Jahren des elften Jahrhunderts gegründet; Heinrich von Lothringen erhielt von der castilischen Krone O'Porto und einige benachbarte Städte, zunächst unter dem bescheidenen Titel „Grafschaft", als Lehen; damals kam auch zuerst die Bezeichnung „Portugallia" resp. Portugalia für das genannte Territorium in Gebrauch (vgl. Mariana, Hist. de rebus Hispaniae, t. I, l. I, c. IV, p. 6; l. X, c. XIII, p. 431—433). Nach dem Gesagten bestand also zur Zeit der Abfassung der Acta s. Vincentii bereits das portugiesische Reich; die betreffende vita ist demnach erst frühestens im Anfange des zwölften Jahrhunderts entstanden. Und was die zweite (kürzere) Lebensbeschreibung betrifft, so dürfte ihre Abfassung in keinem Falle in die Zeit vor dem zwölften Jahrhundert versetzt werden, da die Latinität darin wo möglich noch reiner ist, als in der ersten vita. —

Da nun nach obiger Argumentation die Acten der Heiligen von Leon einer so auffallend späten Zeit angehören, so erhebt sich die Frage: Sind wir berechtigt, mit Dahn alles in den beiden Lebensbeschreibungen Erzählte für unhistorisch zu halten und demgemäss das Martyrium des Abtes Vincentius und seiner Genossen überhaupt für apokryph anzusehen? Auf diese Frage möchte ich Folgendes erwidern: Wäre das tragische Ereigniss von Leon nur durch die in

den Bollandisten abgedruckten Acten bezeugt, so müsste man Dahn's durchgreifender Kritik unbedingt zustimmen. Wir besitzen aber auch noch die zu Ehren des h. Vincentius verfasste Grabinschrift; dieselbe hat nach Hübner (Inscr. Hisp. Christ. p. 45, n. 142) folgenden Wortlaut: Haec tenet [u]rna tu[u]m venerand(um) corpus Vincenti abb(at)is | (Vers 1). Set tua sacra tenet anima, caeleste sacerdos | (V. 2). Regnum mutasti in melius cum gaudia vite | (V. 3). Martiris exempla signant, quod membra sacrata | (V. 4) Demonstrante deo vatis hic repperit index | (V. 5). Cuater decies quinos et duos vixerat annos | (V. 6) Misterium Chr(ist)i mente sincera minister | (V. 7), Raptus aetereas subito sic venit ad auras | (V. 8). Sic simul officium finis, vitamque removit | (V. 9). Sp(iritu)s adveniens d(omi)ni, quo tempore s(an)c(tu)s | (V. 10) In regionem piam v[e]xit animamque locabit | (V. 11). Omnibus hiis mox est de flammis tollere flammas | (V. 12). Obiit in p(ace) d(e)i v id(us) Mart(ias) era DCLXVIII (V. 13).

aera 668; p. Ch. 630, 11. März.

Das vorliegende Epitaphium wurde in der Kirche des Klosters St. Claudio zu Leon aufgefunden und von Ambrosio Morales (coron. 2 f. 119) zuerst veröffentlicht (vgl. Hübner l. c. und die Bollandisten zum 11. März, p. 61). Hübner hat den Text der Inschrift nach der correcten Beschreibung desselben bei Risco (España sagrada t. XXXIV, p. 419; Iglesia de Leon, p. 92) reproducirt. Hervorgehoben sei hier noch, dass in dem von den Bollandisten (l. c.) vorgelegten Text im ersten Verse zwischen „corpus“ und „abb(at)is“ der Name Vincenti fehlt. Es ist dies aber nur eine von Papebroch und Henschen beliebte Conjectur: auch bei Morales, dem ältesten Herausgeber des Epitaphs, findet sich in dem bezüglichen Texte der Name Vincenti erwähnt. Ungleich wichtiger, als die soeben angedeutete, den Wortlaut unserer Inscription betreffende Differenz dürfte für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung der Umstand sein, dass Hübner (a. a. O. und praef. p. X) den Titulus für echt

hält. Demnach ist an der historischen Existenz des Abtes und Märtyrers Vincenz von Leon nicht zu zweifeln. Dagegen scheint das Martyrium seiner Genossen, des Priors Ramirus und der zwölf Mönche, mehr als fraglich zu sein, da uns dasselbe ausschliesslich durch die höchst verdächtigen, frühestens im zwölften Jahrhundert componirten Acten aufbewahrt ist. Aber auch bezüglich des Vincentius steht eben nur die allgemeine Thatsache historisch fest, dass er vor der Occupation Spaniens durch die Araber im Kampfe gegen den Arianismus sein Leben eingebüsst hat. Durch den Inhalt des Epitaphs wird nämlich nur ganz im Allgemeinen der Märtyrertod des Abtes bezeugt; ausserdem lernen wir daraus den ziemlich unwesentlichen Umstand kennen, dass Vincentius ein Alter von 62 Jahren erreichte; über die Katastrophe selbst theilt uns die Inschrift auch nicht das geringste Detail mit. Dazu kommt noch der unwillkommene Umstand, dass der Titulus trotz seiner nicht zu leugnenden allgemeinen Authentie offenbar eine unrichtige Datirung enthält. Zwar ist kein ausreichender Grund vorhanden, daran zu zweifeln, dass uns die Inschrift wenigstens den wahren Todestag des Abtes übermittelt; nicht mit Unrecht feiert also die katholische Kirche alljährlich am 11. März das Andenken des Märtyrers[1]). Dagegen liegt gewiss irgend ein Irrthum vor, wenn das Epitaph als das Todesjahr des Vincentius die aera 668, also das Jahr 630 p. Ch. bezeichnet. In diesem Jahre war aber die iberische Halbinsel längst katholisch, und von einer arianischen Reaction, die etwa um jene Zeit in einem Theile Spaniens ihr Haupt erhoben hätte, wissen die Quellen nichts zu erzählen. Unrichtig ist demnach jedenfalls die Chronologie Mariana's, der, wie schon oben (S. 230) erwähnt wurde, den Tod des Abtes in's Jahr 630 verlegt. Nicht minder unzulässig ist die Combination der Kirchenhistoriker Baronius,

---

1) Baronius (a. a. O.) bezeichnet irrthümlich den 11. September als den Todestag des Abtes Vincentius.

Ferreras, Mabillon und Montalembert, die den blutigen Vorgang zu Leon einfach auf die grosse Rechnung des „grausamen Katholikenverfolgers“ Leovigild schreiben (vgl. oben S. 230). Da die genannten Schriftsteller an der unbedingten Echtheit der betreffenden Märtyreracten festhalten, so gerathen sie bei Beurtheilung der Vincentius-Controverse in den bedenklichsten Conflict mit der Logik. Die beiden vitae versetzen nämlich die fragliche Katastrophe mit solcher Bestimmtheit in das Suevenreich, in die Zeit der Suevenherrschaft, dass, wer irgendwie jene Acten für authentisch ansieht, das Martyrium des Vincentius und seiner Gefährten mit Nothwendigkeit gleichfalls der bezeichneten Geschichtsperiode zuweisen muss. Im Eingange der vita s. Vincentii (vgl. die Bollandisten a. a. O. S. 62, cap. I) findet sich die Notiz, die spanischen Sueven seien zuerst von katholischen Königen beherrscht worden, und auf diese seien später arianische Fürsten gefolgt („Tenentibus deinde sceptra regibus Catholicis successerunt Ariani“). Diese Mittheilung, die übrigens historisch ist, insofern der Chronist Idatius und (nach ihm) Isidor von Sevilla (in seiner historia Suevorum ed. Arevalus [Isidori Hisp. opera] VII) dieselbe bestätigen, lässt sich eben nur auf die Sueven beziehen; in keinem Falle kann sie auf die Westgothen gedeutet werden, da bei diesen ja bezüglich der Confession ihrer Herrscher das umgekehrte Verhältniss obgewaltet hat: die westgothischen Könige bekannten sich bis auf Leovigild zum Arianismus; Reccared I. dagegen und alle seine Nachfolger waren Katholiken. Wenn also die vorhin aufgeführten Kirchenhistoriker die Acten des Abtes Vincenz und seiner Genossen für authentisch halten und gleichwohl das betreffende Martyrium in die Regierungszeit des Gothenkönigs Leovigild versetzen, so verwickeln sie sich in einen unlösbaren inneren Widerspruch, indem sie die beiden vitae in einem Athem als echt und zugleich als unecht gelten lassen. — Gegen die Annahme, wonach Vincentius auf Leovigild's Befehl den Tod erlitten hat, spricht aber auch noch das sonstige Verfahren dieses Fürsten gegen die

Klöster seines Reiches. Der Vater Reccared's bewies nämlich selbst nach dem Abfall seines Sohnes Hermenegild gegen die Ordensmänner im Ganzen viel Schonung, ja Milde. Wenn er auch den einen oder anderen Mönch in die Verbannung schickte, so ist es dagegen auf der anderen Seite nicht minder beglaubigt, dass er den Abt Nunctus mit Grundbesitz ausstattete und einem Kloster für die von seinen Truppen daselbst verübten Plünderungen Schadenersatz gewährte (vgl. die von mir s. Z. beigebrachten Quellenbelege in der Zeitschrift für histor. Theologie, Jahrgang 1873, S. 561. 562. 570 ff.). — Ferreras (II, §§ 367. 368, S. 285. 286) bemüht sich, ausführlich nachzuweisen, dass die Katastrophe von Leon speciell in das zwölfte Regierungsjahr Leovigild's, also in das Jahr 580, falle. Zu diesem Zwecke schlägt er vor, in der Schlusszeile des Epitaphs von der aera DCLXVIII das *L* zu streichen und demgemäss statt aera 668 zu lesen: aera 618 = 580 p. Ch. Zugleich stellt der spanische Forscher die höchst willkürliche Vermuthung auf, der aera 618 als der ursprünglichen Datirung der Inschrift hätten später, lange Zeit nach der arabischen Invasion, als das Kloster zu Leon wieder von Mönchen bewohnt gewesen, „einige Unerfahrene" das L hinzugefügt. Dieser Hypothese möchte ich eine andere Combination entgegenhalten, die vielleicht besser begründet ist. Die richtige aera lässt sich in unserem Epitaph nicht mehr feststellen. Die aera 668 = p. Ch. 630, wie sie die Inschrift jetzt zeigt, führt uns aber auf die letzten stürmischen Zeiten des Gothenkönigs Svinthila. Dieser zog sich bekanntlich gegen Ende seiner Regierung den gleichen Hass von Adel und Geistlichkeit zu, was auch seine Absetzung herbeiführte. Nicht undenkbar wäre es nun, dass irgend einer der vielen Gegner des genannten Fürsten die ursprüngliche Datirung der Inscription in „aera 668" geändert hätte, in der Absicht, den verhassten Monarchen in den Augen der Nachwelt auch als Mörder des heiligen Abtes von Leon erscheinen zu lassen. Wie sehr übrigens Svinthila in der letzten Zeit seiner Herrschaft bei dem westgothisch-spanischen Episcopat in Ungnade

gefallen war, ersieht man aus dem letzten Canon der Acten des von Isidorus Hispalensis präsidirten vierten Toletanischen Concils von 633; dort wird nämlich über Svinthila wegen seiner Ungerechtigkeit und seiner Verbrechen („iniquitas", „scelera") die Absetzungssentenz ausgesprochen (vgl. Mansi X, p. 640). — Bezüglich der Controverse, ob Leon zum Suevenreiche gehörte, oder unter westgothischer Herrschaft stand, findet sich Ferreras mit der Vermuthung ab, Leovigild hätte sich im Jahre 580 anlässlich seines Baskenfeldzuges in der Nähe von Leon aufgehalten, und es sei ihm ja ein Leichtes gewesen, einige Soldaten zur Ermordung des Abtes Vincentius nach jener Stadt abzusenden. Allein der Hypothese des spanischen Historikers steht eine unabweisbare chronologische Schwierigkeit entgegen. Nach Joann. Bicl., anno V. Tiberii, Leovigildi anno XIII., fand nämlich der Krieg Leovigild's gegen die Basken erst im Jahre 581 statt; dass der Gothenkönig bereits im Jahre 580 in der Gegend von Leon geweilt habe, lässt sich um so weniger annehmen, als der Tod des Vincentius auf den 11. März, also in die ersten Monate des betreffenden Todesjahres, verlegt wird[1]. — Viel consequenter als Ferreras und die übrigen Forscher, die mit ihm ohne allen Grund den Arianer Leovigild für den Mord der Heiligen von Leon verantwortlich machen, gehen ohne Zweifel Antonio de Yepes und die Bollandisten vor, wenn sie in genauem Anschluss an die auch von ihnen für authentisch gehaltenen Märtyreracten das traurige Ereigniss auf Befehl des letzten arianischen Suevenkönigs stattfinden lassen (vgl. oben S. 230). Unter der Regierung irgend eines häretischen Suevenfürsten erlitt der Abt Vincenz, seiner historisch unerweislichen Gefährten zu geschweigen, jedenfalls den Märtyrertod; so viel darf eine unbefangene Kritik einräumen, da obigen Untersuchungen zufolge ein Zweifaches

1) Vgl. meinen Aufsatz über den Aufstand und das Martyrium des westgoth. Königsohnes Hermenegild in der Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1873, S. 36.

feststeht, einmal, dass Vincenz vor der arabischen Occupation Spaniens seine religiöse Ueberzeugung mit dem Tode besiegelte, und dann, dass dies nicht auf Befehl eines westgothischen Herrschers geschah. Yepes und die Bollandisten irren sicher insofern, als sie die Hinrichtung des Abtes einem Suevenkönige Namens Ricilian zuschreiben; ich habe aber bereits nachgewiesen, dass dieser vermeintliche Arianerfürst als unhistorisch anzusehen ist [1]). Wir dürfen demnach nur im Allgemeinen annehmen, dass Vincenz zwischen c. 460 bis c. 560, also in jener dunklen Periode, in der die Sueven von arianischen Königen beherrscht wurden, seine standhafte Vertheidigung der Orthodoxie mit dem Leben büsste. Vor 468, mit welchem Jahre Idatius und Isidor ihre Darstellung der suevischen Geschichte beenden resp. unterbrechen, dürfte übrigens das tragische Ende des Abtes in keinem Falle stattgefunden haben, da sonst Idatius, der überhaupt öfter Details über die in der früheren suevischen Geschichte vorkommenden Gräuelthaten dem Leser bietet, das blutige Schauspiel zu Leon wohl einer, wenn auch nur ganz kurzen, Notiz gewürdigt hätte.

---

## VIII.

# Servet's Pantheïsmus,

von

**Lic. th. H. Tollin,**
Prediger in Schulzendorf bei Lindow (Kreis Ruppin).

Servet's Pantheïsmus macht sich bis in die neueste Zeit in allen Ehrenrettungen Calvin's [2]) so breit, dass man zuletzt

---

1) Vgl. oben S. 234 und ebendas. Anm. 1.

2) Z. B. noch im Reichsboten 1875. No. 119. Beilage.

glauben möchte, der Spanier sei um seines Pantheïsmus willen verbrannt worden. Das ist nun freilich nicht der Fall. Im Genfer Todesurtheil steht nichts von Pantheïsmus, auch nichts von Lästerung, sondern „cas et crime d'hérésie grief et detestable et meritant grieve punition corporelle“ [1]), will sagen: „Fall und Verbrechen schwerer und abscheulicher Ketzerei, wie er schwere Leibesstrafe verdient“, das ist der Titel, der dem Antitrinitarier den Schwefelkranz um's Haupt legte. Als Ketzer ist Servet hingerichtet worden, und zwar als antitrinitarischer Ketzer (contre la Majesté divine et Sainte Trinité). Pantheïsmus aber war 1553 noch keine Ketzerei.

Aber selbst in den Motiven zur Sentenz, 15 an der Zahl, wird „Pantheïsmus“ gar nicht berührt.

Der Vorwurf des Pantheïsmus datirt aus Calvin's Bericht [2]). Im Gerichtsprotokoll ist davon keine Spur.

Nun ist das ABC der Gerechtigkeit, dass man auch den andern Theil hört. Wer das nicht thut, der ist keines Urtheils fähig. Ob Servet Pantheïst, darüber hat nicht sein Gegner Calvin, sondern nur Servet's eigene Lehre zu entscheiden. Nun hat Servet's Lehre nach einander verschiedene Phasen durchgemacht. Es wird darum nöthig sein, den sog. Pantheïsmus in den verschiedenen Lehrphasen zu prüfen.

Zuvor aber muss man sich verständigen, was man unter „Pantheïsmus“ versteht.

Selbstredend ist der Spanier von jenem Hegel'schen Neo-Pantheïsmus frei, zu Folge dessen der Weltgeist zuletzt fertig wird, nachdem er lange Zeit Todtengräber gewesen [3]). Aber auch von dem akosmistischen Pantheïsmus Spinoza's weiss der Spanier nichts.

Der Pantheïsmus, den wir bei ihm finden, könnte nur der der Scholastiker, der der Mystiker, der Luther's oder der

---

1) Abgedruckt S. 446 in Mosheim, Anderweitiger Versuch. Helmst. 1748.

2) Defensio orthodox. fidei p. 212. cf. 203.

3) Niedner, Kirchengeschichte. S. 25.

der vorreformatorischen heidnischen, jüdischen und christlichen Philosophen sein; oder aber ein Pantheïsmus eigener Erfindung.

Da Gott alle Dinge trägt mit seinem gewaltigen Wort, wir alle in ihm leben, weben und sind, wir theilhaftig geworden sind der göttlichen Natur und die Weltentwicklung darauf abzielt, dass Gott sei alles in allem, so können wir nur einen solchen Pantheïsmus verwerflich finden, der den Theos (Gott) und den Theïsmus auflöst in das Pan (All).

So lange Gott der Welt gegenüber steht als ihre ewige Ursache und ihr lebendiger Schöpfer, so lange Gott frei bleibt, die Welt aber in schlechthinniger Abhängigkeit von Gott; so lange die Gottesmittheilung an die Welt eine geistige und ethische ist, und uns die persönliche Verantwortung vor Gottes Gericht und die persönliche Unsterblichkeit verbürgt: so lange ist an dem sog. Pantheïsmus kein Makel und keine Ketzerei: er ist nur die andere Seite des Theïsmus: die Verweltung Gottes als Complement zur Vergottung der Welt: ein sittlicher Prozess, der nur zur vollsten Versöhnung und Einigung führen muss zwischen Gott und Welt, niemals aber zur Identificirung von beiden führen kann noch darf.

Auf seinen drei ersten Lehrstufen nun, die in den sieben Büchern von den Irrungen in der Dreieinigkeitslehre, vorliegen, tritt gleich Servet's sog. Pantheïsmus hervor.

„Wie in der heiligen Schrift Gott Jehovah heisst, will sagen „alles Wesens Ursprung“ (essentiae fons), so heisst er auch der Ursprung des Lichtes, der Vater der Geister und der Vater der Lichter. Auch verstehe ich hier Licht nicht von der todten Eigenschaft des Hellseins (de praedicamento qualitatis). Sondern Gott heisst Vater der Lichter, weil von Gott entspringen (a Deo fluunt) wesentliche Strahlen (essentiales radii) und strahlende Engel, und aus seiner Schatzkammer vom väterlichen Busen her (a paterno pectore) wesentliche Odem (flatus) gleich als Söhne aus des Vaters Schoosse hervorgehen (ex utero patris egrediuntur) und

verschiedenartige Gottheits-Strahlen hervorsprudeln (proficiscuntur), die alle göttlichen Wesens sind, und Gott ist in ihnen. Auch giebt es nichts in der Welt, was mit grösserem Recht Wesen genannt werden könnte, als das, dem Gott durch sein Gepräge das Dasein giebt (quod Deus suo charactere subsistere disponit). Denn Gottes zufällige Aeusserungen (accidentalia) sind wesentlicher als das, was uns das Wichtigste dünkt. Auch wird uns nie ein Himmelsbote gesandt, in dem nicht wäre Gottes Wesen. Sein Licht sendet er uns zu: und dies Licht selbst ist Gott selbst: denn immer ist darin der Abdruck der Substanz Gottes[1]). Du siehst hier, dass Gott („alles Lebens Quell") verschiedene Seinsweisen und Wesensarten in sich hat. Denn man kann nicht sagen, dass mehrere Dinge in einem Wesen seien, wohl aber das Gegentheil. Darum sage ich, dass die Wesen aller Dinge nichts anderes sind als Gott selbst (omnium rerum essentiae est ipse Deus) und alle Dinge sind in ihm (fol. 102$^{b}$)." — Man sieht, auf den drei ersten Lehrstufen wird Gott gefasst als aller Wesen Wesen und Ursprung. Gott ist aber nicht etwa der Dinge zufälliger Grund, sondern ihre eigentliche und wesentliche Ursache. So weit die Dinge in Betracht kommen ohne Gott, sind sie hinfällig und vergänglich, finster und hohl, todt und ohne Bewegung. Licht, Kraft, Beruf, kurz alles das, was ihnen einen Ausdruck giebt und einen Charakter, das haben sie von Gott, der aus seinem väterlichen Herzen Lebenskräfte und Wesensformen schöpft, so viel er will. Denn der „finstern Philosophie" von dem unter eisernem Willen geknechteten Gotte — die praedestinatio nennt er servum Dei arbitrium — setzt er den lebendigen, persönlichen, durchaus einfachen, allerfreiesten Gott gegenüber, der in sich allein ohne alle Welt und vor aller Welt sich selbst genug ist. Was nun einem freien Wesen begegnet, das nenne ich

1) De Trinitatis errorib. fol. 102$^{a}$ sq. semper ibi est character hypostasis Dei.

seine Selbstbestimmung[1]). So bestimmte Gott sich selbst und entschloss sich, eine Welt zu schaffen, die durch einen Menschen ihn wiederspiegele Es gehörte nicht zum Wesen Gottes, dass er diese Welt schuf, sondern das war für ihn nebensächlich. Er hätte ebenso gut statt ihrer eine andere oder auch tausend andere Welten schaffen können. Aber weil er sich entschlossen hatte, gerade diese im heiligen Menschen centralisirte Welt zu schaffen, so musste er auch dieser Welt das geben, was ihr nöthig war, auf dass der heilige Mensch der volle Abglanz, Ausdruck und Ebenbild des göttlichen Wesens sein könnte. Zu diesem Behuf musste Gott sich selber der Welt offenbaren und mittheilen. Und er musste sich der Welt, resp. dem Menschen so offenbaren und mittheilen, dass ihn der Mensch verstehen und aufnehmen könne. Der Mensch versteht aber durch's Wort und nimmt auf durch den Geist. Um sich daher dieser Welt mitzutheilen und zu offenbaren, disponirte sich Gott zu Wort und Geist. Seinem eigensten Wesen nach ist Gott weder Wort noch Geist: sondern hoch über diese geschöpflichen Seinsformen erhaben. Wäre unsere Welt anders geartet gewesen, wir hätten vielleicht von einem Gottes-Geist und Gottes-Wort nie etwas erfahren. Gott konnte dann anderer Dispositionen sich bedienen: denn die beiden genannten verdanken ihren Ursprung nur der göttlichen Rücksichtnahme auf diese so geartete Welt (l. l. fol. 80). So steht Gott der Herr auf den drei ersten Lehrstufen Servet's der Welt gegenüber in vollkommenster Freiheit: nicht als blosser einmaliger zeitlicher Schöpfer und Erschaffer, sondern als die ewige Ursache aller zeitlichen Wirkungen, heute gerade wie je[2]). Gott ändert sich in nichts, wenn sein Wort Fleisch wird oder seine Geister Feuerflammen. Er bleibt geschieden von all' seinen Boten und von all' seinen Werken, als

1) Das sind die beiden Grundprincipien des Servetianischen Denkens. — cf. fol. 118 sq.: id quod naturae accidit, dispositio est.

2) l. l. fol. 82a (sicut causa ante effectum) cf. 80b, 81b.

ihr Vater und Herr. Aber er ist von ihnen ungetrennt: er in ihnen und sie in ihm: eins im Wesen und in der Substanz.

Das ist Servet's „Pantheïsmus“ in den sieben Büchern von den Irrungen.

Damit nun aber Niemand ihn dahin missverstehe, als ob Gottes Weltgegenwart eine unterschiedslose, materielle, physische sei, weist er diese Meinung 1532 in seinem Widerrufe ausdrücklich ab. Jetzt auf der vierten Lehrstufe erklärt er: „Alle Gottesgegenwart wird vermittelt durch Christum, und alle Gottesmittheilung gegeben durch den heiligen Geist. Christus ist jetzt in dem dritten Himmel, wo er und von dem aus er Alles erfüllt (ubi et unde omnia implet). Nicht die Oefen und die Kloaken, sondern die Geister (spiritualia), die sein Einwohnen fassen können (suae habitationis capacia), sei es, dass sie im Himmel wohnen, sei es auf Erden. Auch Gott selber (nec Deus ipse) ist nicht in den Kloaken und in den Steinen und in den andern Dingen, wie das gemeine Volk sich einbildete (Dial. de Trinitate II, fol. $17_b$).

Man sieht, Servet auf seiner vierten Lehrstufe will nichts wissen von jenem physischen Pantheïsmus, der Gott selber in die materiellen Dinge einbannt und darin anbetet. Und wie er in des „Widerrufs“ zweitem Theil namentlich gegen Luther polemisirt, so scheidet er hier ausdrücklich seine Sache von dem crassen „Pantheïsmus“ Dr. Martin Luther's War es doch in der Schrift „vom knechtischen Willen“ (1525), die Servet im Widerruf so oft berücksichtigt, dass Luther Gott in die Gruben und in den Schlamm setzt [1]).

1) Die Stelle Luther's, auf die Servet anspielt, lautet: „Darum scheuet sich ein christliches Hertz gar nichts zu hören, dass Gott bei den Seinen im Tode, in der Hölle, in Wassern, im Schlamm sei, welche je als unrein sind und unsauber, denn anderer Unflath. Ja, dieweil die Schrift sagt: Gott sei an allen Orten und erfülle alle Creaturen, so ist's Noth zu wissen, dass er auch an den

Damit aber ja Niemand die Ausstrahlungen und Ausflüsse Gottes, von denen Servet in dem Erstlingswerke spricht, für willenlose Ergüsse eines blinden Natur-Fatums halte, erklärt Servet ausdrücklich: „Das Wort Ausfluss schmeckt nach Philosophie, und hat innerhalb der göttlichen Natur keine Anwendbarkeit (de Trinit. error. f. 110[a]). In Gott nach innen giebt es weder Ausgänge noch Ausflüsse (f. 110[b]). Aber Gott handelt. Und alles, was wir in Gott wahrnehmen, sind Wirkungen seines freien Handelns, eines Handelns, aus dem ein Rückschluss auf eine Veränderung in Gott ebenso wenig und noch weniger gemacht werden kann, als man von Dir, wenn Du einen Stein wirfst, sagen darf: Du seist Stein geworden (f. 77[a]). Aber das ist Gottes Freude, dass er durch seinen freien Entschluss den Menschen Jesus, seinen Sohn, und unsern geheiligten Geist zu Mitgenossen seiner väterlichen Substanz, zu Gliedern, Pfändern und Werkzeugen Gottes macht, wenn gleich verschieden ist in ihnen der Gottheit Art (f. 28[b]). Aber mit seinem vollen Sein, fügt Servet in den Dialogen hinzu, ist Gott nirgend als in Christo (Dialog. fol. 18[a]). So ist denn Servet's „Pantheïsmus“, will man ihn qualificiren, in seinen vier ersten Lehrphasen, ein dynamisch-ethischer Christo-Pantheïsmus.

Und sollen wir Servet's Pantheïsmus mit irgend einem andern vor ihm vergleichen, so möchte er am meisten an den des Petrus Lombardus erinnern (Sentent. L. I. 32—37). Denn alle Dinge, sagt der Lombarde, sind in Gott und Gott ist in allen Dingen, d. h. der in sich selbst stets unveränderliche Gott ist nach seiner Gegenwart, Macht und

---

Orten sei. Es wollte denn einer sagen, dass, wenn ich von einem Tyrannen in Thurm oder unflätige Gruben geworfen würde, wie vielen Heiligen geschehen ist, dass ich da Gott nicht dürft anruffen oder gläuben, dass er bei mir wäre, bis so lange ich wieder in eine geschmückte, gemalte Kirche käme.“ (Werke Lpz. XIX p. 18.)

Wesenheit in jeder Natur und in jedem Wesen, ohne dass er dadurch bestimmt, und in jedem Ort, ohne dass er umgränzt, und in jeder Zeit, ohne dass er verändert wird. Dazu kommt, dass er auf vorzüglichere Weise in den heiligen Geistern und Seelen, auf vorzüglichste Weise aber in dem Menschen Christus ist (qu. 37).

Man kann nicht sagen, dass dieser dynamische Pantheïsmus des Lombarden an Unklarheit leidet, und es wird kein Punkt zu nennen sein, in dem Servet's Pantheïsmus von dem des Lombarden abweicht, nur dass er bei Servet mehr christologisch gesättigt, Panchristismus geworden ist

Indess wie steht es nun mit Servet's Pantheïsmus auf seiner fünften und letzten Lehrstufe, wie sie uns in der „Wiederherstellung des Christenthums" vorliegt? Da man gemeinhin diesen allein berücksichtigt, so wollen wir hier die einschlägigen Stellen in der Reihenfolge vorbringen, wie sie sich im Buche finden; damit jeder desto leichter im Stande sei, selber ein Urtheil sich zu bilden.

„Die Urform der Offenbarung und Mittheilung Gottes, aus der alle andern Formen des göttlichen Innewohnens entspringen, und die allein Gottheits-Fülle hat ohne Mass, das ist die im Leibe und Geiste Christi: nirgend sonst. Diese Urform hat eine Doppelweise, und desshalb redet man von zwei göttlichen Angesichtern oder Personen. Die Weise der Erscheinung Gottes ist die im Wort: die der Mittheilung Gottes ist die im Geist: eine leibartige und eine geistartige Weise. Beide Weisen sind substantiell, geben andern Dingen das Wesen (alias res essentians), im Leibe und im Geiste: und das ist die Quelle alles Lebens, alles Lichts und Geistes. Das ist der ewige Gottgedanke über die Dinge und in dieser Doppelweise stellt er sich dar (exhibitio): von hier entspringen alle andern Weisen wie vom Stamm die Zweige, von der Wurzel die Schösslinge, von dem Weinstock die Reben.

Es giebt aber eine andere Weise der Geistmittheilung nach bestimmtem Mass: so in uns und weder anders

in den Engeln. Auch giebt es eingeborenen Gottesgeist und von der Gnade hinzugeschenkten Gottesgeist: und jeder von beiden ist gar mannichfaltig, je nachdem Christus die Untertheilung gemacht hat (subdivisione quadam per Christum facta).

Die letzte Weise der Einwohnung Gottes ist die in den einzelnen Dingen nach den ihnen eigenthümlich und individuell einwohnenden Gottesideen. Diese Weise steht allen andern nach: doch giebt es in den Dingen eine gewisse Göttlichkeit (divinitas aliqua).

In Rücksicht auf diese letzte Weise der Einwohnung Gottes in den einzelnen Dingen sage ich, wenn ich das Wesen Gottes, wie es an sich ist, beschreiben will, aller Dinge Wesen ist Gott selbst (rerum omnium essentia est ipse Deus): Gott selber ist der Inbegriff und eigentliche Gehalt aller Dinge[1]).

Das ist, sagt Servet, die Lehre der Schrift. Und nach der Tragweite des hebräischen Ausdrucks sind die Augen Gottes selber lebendige Quellen, in denen alles, was gesehen wird, sich wiederspiegelt, die Einfluss haben auf alles und durch die alles besteht. Hesek. 1. und 10. (p. 141).

So haben alle Dinge ihre Welteinheit erst in Gott: die veränderlichen Wesen ihren Bestand in dem Unveränderlichen: die zufälligen Formen und Eigenschaften ihren Ursprung in der Urform, aus deren Stamm sie erwachsen sind. Was vom Licht entsprungen ist, das bleibt auch im organischen Zusammenhang mit dem Licht. Die Wärme, die Farbe oder irgend eine andere Form, die ein Körper erst durch das Licht erhalten hat, die haften auch am Lichte und bilden mit dem Lichte selber, das dieser Formen Mutter ist, gleichsam nur ein Gewächs. Auch die Begriffe, welche die Seele überkommt, die wachsen mit der Seele zusammen zu einer lichten Welt: und die Gesinnungen, die

1) Restitutio p. 129. Deus ipse est comprehensio et continentia rerum omnium.

einem Menschen eingeflösst werden, zu einem Sinn und Geist. Und hinwiederum Licht und Geist sind ebenfalls eins in Gott. Und wenn Du die Gesammt-Ursache betrachtest, so sind alle Dinge eins in Gott. Denn die Ideen aller Dinge, kraft deren die Dinge selbst als Sondereinheiten bestehen, sind eins in Gott, und geben den verschiedenen Dingen ihr Band und Medium in Gott. Und diese Einheit ist ein Schatten jener höchsten Einheit, kraft welcher Christus ohne Medium persönlich (hypostatice) eins ist mit Gott. Der Urgrund ist derselbe, das eine Wort: Es werde Licht! Aus diesem einzigen Lichtwort sind alle Gestalten entstanden (lux omniformis). Das Haupt aber aller Gestalten ist Jesus Christus, unser Herr, der Anfang der Geschöpfe Gottes (p. 162).

Doch nicht in dem Sinne ist Gott das Medium aller Dinge, als ob er ein Drittes wäre, das man von den Dingen, die er geschaffen, lostrennen und entfernen müsste, oder als wäre dieses Dritte irgendwie der Dinge Gegentheil und Widerspiel. Sondern wie man physiologisch in der Lebenskraft oder Seele Odem und Wärme unterscheiden, und, abgesehen von Odem und Wärme, von der Seele reden kann, und dennoch die Seele eins ist mit ihnen, und das Gesammte nur Eine Seele, Eine Idee, Ein Wesen (ens unum): Und wie man den geschaffenen Hauch wohl unterscheiden kann von dem heiligen Geiste, sofern der Geist eine göttliche Seinsform ist (modus divinus): und doch hinwiederum das Ganze, der Hauch mit inbegriffen, in der Bibel der heilige Geist heisst, Christi Lebensgeist, ein einiger heiliger Geist: geradeso auch wird das Ding kein anderes Ding, wenn Du die Gottheit, die ihm das Wesen giebt, hinzudenkst oder nicht. Die Gottheit in dem Steine ist Stein, und im Golde ist sie Gold, und im Holze ist sie Holz[1]), je nach der eigenthümlichen

1) Deitas in lapide est lapis, in auro est aurum, in ligno lignum. — Die unehrliche Losreissung solcher Aussprüche aus dem Zusammenhang musste natürlich zu groben Missverständnissen führen.

Idee, die Gott bei der Erschaffung dieses Dinges gehabt hat. Und hinwiederum in ausgezeichneterer Weise ist die Gottheit in dem Menschen Mensch und in dem Geiste Geist. Und auf dasselbe kommt es hinaus, wenn Du, statt Gott in den Dingen, die Dinge in Gott schaust. Denn schaust Du den Menschen in Gott, so triffst Du auf den Gottmenschen; schaust Du den Geist des Menschen in Gott, so triffst Du auf den heiligen Geist (p. 182). Und doch ist Mensch und Gottmensch, Menschengeist und heiliger Geist, seiner Bestimmung und Idee nach, wesentlich eins.

Und wie es aus Gott gekommen ist, so muss es auch zurück zu Gott, und das Verwesliche muss anziehen die Unsterblichkeit. In unserer Wiedergeburt kommt zu unserer psychischen Lebenskraft die wahrhaft unverwesliche Seele hinzu (vera incorruptibilis). Und mit dem unverweslichen inneren Menschen bleibt dauernd und untrennbar verbunden der heilige Geist. Die Bibel redet von einem unverweslichen Samen Christi in uns und von einem unverweslichen inwendigen Menschen. 1 Petr. 1. und 3. Unverweslich ist der Mensch, der nicht aus dem Geblüt noch aus der Wollust des Fleisches, sondern aus Gott geboren ist, Joh. 1. und 3. 1 Joh. 3. Daraus schliesst Johannes, dass wir eben das sind in der Welt, was Christus ist in den Himmeln, Joh. 4. Gott macht uns zu Göttern, durch Theilgebung an der Gottheit Christi, so dass wir in Wahrheit theilhaftig werden der göttlichen Natur, wie Petrus sagt. In Abschattung dieser Wahrheit hiess es im Alten Bunde: „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter!“ Denn unser inwendiger Mensch ist Gott, vom Himmel und aus Gottes Substanz (p. 196).

Da nun vermittelst des Worts: „Es werde Licht!“ alles geschaffen ist, so sind alle Dinge mit Gott eins vermöge des vermittelnden Lichtes (per intermediam lucem), der Idee nach eins. Und diese ganze Welt und was in ihr ist, ist ein Schatten jener leuchtenden Gottheit, und die Gottheit ist in den Dingen als Schattenriss von der Gottheit

Christi (p. 212: velut umbra deitatis Christi). Wie bei der Schöpfung, so ist noch jetzt und bis an's Ende dieser Welt alle Weisheits-Bildung in Christo centralisirt. Und die Weisheit schon, welche Gott in sich bildete, war ein Gleichniss (similitudo) der heiligen und alles wissenden Menschenseele. In der Weisheit waren die Exemplare aller Dinge beschlossen, auf dieselbe Art, wie sie jetzt vorhanden sind in der Seele Christi. Denn nicht sind jetzt in der Seele Christi die blossen Eigenschaften oder geschaffenen Kenntnisse von den Dingen, sondern die Original-Ideen selbst (ipsaemet originales ideae), und enthält jene Seele die Weisheit Gottes selbst, die mit ihr persönlich (hypostatice) vereinigt ist, zugleich mit der individuellen Kenntniss von jedem einzelnen Dinge (p. 213).

Die Reihenfolge aber der Gottes-Mittheilung an die Elemente ist ersichtlich aus der Schöpfungsgeschichte. Zuerst sammelt sich (colligitur) die Gottheit in der Luft. Denn durch eine eigenthümliche Weise des göttlichen Athmens (spirantis Dei) ist Luft aus dem Wasser hervorgelockt worden. Genes. 1. In der Luft ist der göttliche Hauch, und darum heisst in der Bibel die Luft selber Gottes Hauch. Darum heisst es auch, Gott sei Geisthauch, der mit geistigem Odem (spiritu aëreo) alles belebt. Aus jenem Odemsquell (spiraculum) wird die Seele geschöpft. In jenem Odemsquell, der für die Geschöpfe eine Gottheitsquelle ist (deitatis spiraculum) wird auf symbolische Weise abgeschattet die wahre und substantielle Gottheit des Odems Christi (halitus), welche Gottheit, von dem Urbild (archetypo) Christo aus, allem eingehaucht wurde, alles erfüllend. Diese erste Pflanzung (seminarium) göttlichen Wesens vermöge des Odems, wie sie ein Schatten ist von der Gottheit Christi, ist nachher von der Luft aus mit dem Licht zugleich in die andern Geschöpfe ausgebreitet und ausgestreut worden (p. 213 sq.).

Aber jene ursprüngliche Gottheit (vetus divinitas) in der Luft, im Wasser und in den anderen Dingen, sie war doch nur Schattenwerk. Christus selber (die Sonne) hat nicht

nur unter Einem Symbol, sondern unter verschiedenen Symbolen durch Geist und Licht allen Dingen, von Urbeginn, aus seiner Gottheit Fülle mitgetheilt und Pflanzschulen des (göttlichen) Lebens (vitalia seminaria) gegründet. Und diese hinwiederum werden von den einen Dingen auf die andern in verschiedenartiger Weise ausgesaamt (disseminantur) und führen verschiedene Eigenthümlichkeiten der Gottheit den Dingen zu, je nach den ihnen von Gott eingepflanzten Ideen (p. 214). Selbst den Leibern wohnt ein Vermögen ein, kraft welches sie im Stande sind, auf die Seele zu wirken und eine Seele zu erzeugen (p. 215 animam producendi). Und wohnte den Elementen nicht diese Kraft inne, eine Seele hervorzurufen und zu erzeugen (eliciendae et producendae animae), so würde Gott wahrlich nicht gesagt haben: „Erde und Wasser sollen hervorbringen beseelte Wesen (p. 216 animalia)."

Indess die ganze Erforschung der Gottheit und der gesammte Gottesdienst zur Zeit des Gesetzes bildete nur jenen geistigen Gottesdienst vor, der in Christo zum wahren Dienst und zur wahren Anbetung Gottes wird. Zur Zeit des Gesetzes wurde Gott niemals in Wahrheit angebetet, weil nicht seine volle Wahrheit offenbar geworden war. Und wie ausserhalb Christo Gott nicht gesehen werden kann, so kann er auch nicht angebetet werden. Christus selber beweist das Joh. 4., jetzt erst sei die Zeit gekommen, wo Gott in Wahrheit angebetet wird (p. 218).

Doch auch vor der Geburt Jesu muss alle Gottesoffenbarung und Gottesmittheilung sich in Christo centralisiren und organisiren. Aus der Substanz des Geistes Christi durch ein Ueberfluthen seines Odems ist der Engel und der Seelen Substanz geflossen (emanavit). Insofern nun der Engel Substanz nach der Bibel feuriger und luftiger Art ist, so ist sie leicht im Stande, irgend welche Gestalten anzunehmen. Dass aber schon mit eigenthümlichem Vorausblick auf den Menschen die Engel geschaffen sein müssen, zeigt Gott, indem er zu den Engeln

spricht: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichniss,“ damit andeutend, dass schon in den Engeln eine solche Gestalt, Gleichniss und Bild angelegt war (p. 220).

So steht denn der Mensch unbedingt über dem Engel. Aber auch im Menschen selber ist die zuerst eingehauchte Seele noch nicht Gott. Sondern indem durch Gottes Gnade hinzukommt der Geist Christi, der Gott ist (qui est Deus), macht er, dass die Seele Gott sei, sofern er die Seele inniger mit Gott in eins verknüpft durch eine neue eigenthümliche Weise, und sie von Sterblichkeit und Knechtschaft befreit. Doch kann auf eine gewisse Weise jenes Gottesbild der Seele entrissen werden. Der Gottlosen Seelen werden durch Gottes Gericht mit ihren Leibern in entsetzliche Finsternisse geworfen werden und entkleidet des Lichtes Gottes, und damit des göttlichen Bildes und der göttlichen Eigenthümlichkeit (p. 232). Insofern verfallen sie in einen thierähnlichen Zustand.

Indessen haben nicht auch die Thiere einen Schein der Gottheit und eine Art Unsterblichkeit? Allerdings haben sie eine Art Verstand (aliquod mentis symbolum), der von Gott stammt. In ihre Nasenlöcher wird eine Seele eingehaucht gleich wie in die unsern. Von ihnen gerade wie vom Menschen sammelt Gott seinen Geist ein, und sie sterben, wie der Prophet zeugt; und in sie hinein, dass sie leben, sendet Gott seinen Geist. Psal. 103. In dem geschaffenen Licht ruht die Weltseele (ἐντελεχεια) und aus ihr werden auch der Thiere Seelen hervorgelockt (eliciuntur). Gott theilt ihnen seinen Geist mit in der universellen Energie des luftigen Lebensodems und beschenkt sie mit der Fähigkeit einzuathmen und auszuathmen: gleichwie auch in den andern Dingen eine verschiedenartige Energie von Geist und Luft Gottes sich kundgiebt: woraus nun aber nicht folgt die Unsterblichkeit der eigenen Substanz, sondern nur der Gattung und der Idee (p. 260).

Zwar haben Viele geleugnet, dass irgend ein Gottes-

bild wieder erlöschen könne. Doch lehrt es die Erfahrung. In der ausgelöschten Kerze ersehen wir, wie leicht in Nichts zurückgeführt wird jene Gestalt des geschaffenen Lichtes. Dasselbe beobachtest Du, wenn Du die Laden der Fenster schliessest. Und wie das Licht zerstört wird, so sehen wir, dass auch die substantiellen Formen der Dinge zerstört werden, die vom Lichte stammen. Daraus, dass Gott selber unwandelbar ist, folgt nicht, dass auch alle die Geschöpfe, die in Gott ruhen, (als Geschöpfe) unwandelbar sind: ebensowenig wie aus der Unsterblichkeit eines Geschöpfes folgt, dass nun auch alles, was in diesem Geschöpfe ist, unsterblich sei. Darum können auch die Formen, die vom geschaffenen Lichte stammen, gänzlich untergehen (perire in totum), während ihre Ideen bleiben in Gott. Und wie die Vereinigung mit der Seele nicht verhindert des Leibes Auflösung: so verhindert auch nicht das Bild der Gottheit die Zerstörung der Gestalt, in der es gewohnt hat. Nur insofern geben wir in Bezug auf Gott (quoad Deum) eine Ewigkeit aller Dinge zu (aeternitatem omnium), als aller Dinge Urbilder und Ideale (ideae) immer in Gott wohnen: und weil Gott zeitlos alles berührt, was eine äussere Existenz hat und was keine hat, und ihm auch die Todten leben. Nichtsdestominder geschehen in der Zeit Erzeugungen und Zerstörungen, und das geht unter, dessen Form vergeht (p. 262).

Doch auch andrerseits, wie in den niederen Dingen das grössere Licht das geringere aufhebt, so wird es auch in der Auferstehung geschehen, dass da allein Christi Licht übrig bleibt, gerade wie im Urbilde der Welt es allein war, ehe noch der Sonnen Licht geschaffen wurde. Zerbrechlich ist das Licht, das leicht zerstört werden kann, und zerbrechlich ist die Welt, die aus ihm gebildet worden ist. Wir sahen, dass nichts so leicht zerstört wird als das Licht der Kerze und die Luft des Schalls (spiritum soni). Darum wird an jenem Tage dies Licht nicht übrig sein noch die Luft des erschaffenen Tones. Und gerade wie das, was in der zu-

künftigen Welt bleiben soll, schon jetzt eine bleibende Substanz hat, z. B. das Material der Elemente mit der Seele selbst: gerade so auch wird das, was vernichtet werden soll, schon jetzt vernichtet, z. B. die Gestalten des geschaffnen Lichtes und der Hauch des Schalls. Auch wird dann nicht übrig bleiben, was wir jetzt sehen, hören, schmecken, fühlen und riechen: sondern Gott werden wir sehen, hören, riechen, schmecken und fühlen. Und ausziehen werden wir müssen die Gestalt der Sterblichkeit (p. 276).

Dieses Bleiben der constituirenden göttlichen Idee auch nach Untergang der Einzel-Exemplare ist aber von hoher Bedeutung. Denn wenn Du in den Dingen ausschliessen wolltest die göttliche Idee, so würde in nichts zusammenfallen der Stein, in nichts das Gold, in nichts das Fleisch, in nichts die Seele, in nichts der Mensch. Die göttliche Idee ist es, die den Dingen ihr specifisches Sosein giebt und ihre Individualität (quae dat esse specificum et individuale) und die der geschaffenen Form jene Ausgestaltung giebt, die ihr charakteristisch ist. Auch in Christo, wenn Du die Gottheit ausschliessest, ist weder Gestalt da noch Mensch. Untrennbar von jedem Dinge ist die Idee, wie von dem Sohne Gottes die Gottheit. Die göttliche Idee giebt dem Dinge erst seine Grösse (quantitas), seine Gestalt, seine Einheit. Dieses ideale Bild oder dies Gottesgeschenk empfängt für Zeit seines Lebens jedes Ding, insofern seine Gestalt gebildet worden ist durch die göttliche Idee (p. 278).

Aber diese ganze Idealität der Dinge vermittelt sich immer wieder nur durch das Urideal (archetypus), Christus. Ja ohne Christum haben wir niemals etwas von Gott (aliquid de Deo) in der Welt gehabt, und werden wir niemals etwas haben bis zu dem Tage des Gerichts, an welchem uns Christus vor Gott dem Vater vertreten wird. In Christo allein ist Gott und in ihm ist der Ursprung aller Gottheit (origo omnis deitatis) für die Geschöpfe. Nirgend haucht Gott, ohne durch Christi Geist.

Zu Niemand spricht er, ohne durch die Stimme Christi. Niemanden erleuchtet er, ohne durch Christi Licht (p. 281). Gewissermassen wird in allen Dingen nicht bloss Gott gesehen, sondern auch Christus, nämlich für die Gläubigen, insofern auf jedes Ding ausgegossen ist vom Lichte Christi. Auf ursprüngliche Weise indessen (primario modo) wird Gott in Christo selbst gesehen. In jedem Dinge wird Gott fast betastet (palpatur), Actor. 17: aber auf ursprüngliche Weise in Christo. In allen Geschöpfen spürt man einen Geruch der Schöpferkraft (virtutis) Gottes: aber auf ursprüngliche Weise in Christo. Gott ist in allen Dingen: aber auf ursprüngliche Weise in Christo, bei dem allein im wahren und natürlichen Sinne die vergottende wunderbare persönliche Einheit mit Gott zu finden ist. In allen Dingen ist ein Gleichniss (symbolum) der Gottheit Christi, eine secundäre Gottheits-Spende, und ein secundäres geschaffenes Licht. In Christo hingegen ist die ganze Gottheit substantiell (substantialis tota deitas) und das ungeschaffene Urlicht selbst. Ist es Christus, der von sich aussagt, dass er Himmel und Erde erfülle, Jerem. 23. (p. 279), so ist Christus aller Dinge Wesen, wie es von Jehovah heisst. Ja Er ist Jehovah und der natürlichen Dinge Urgrund (principium). Jener Glanz, der jedem Dinge seine Schönheit giebt, stammt von Christo her und wohnt ihm ein. Coloss. 1. Hebr. 1. Actor. 17. 1 Timo. 6. caet. Dies Licht, das Du mit den Augen siehst, ist der Glanz Christi oder ein Gleichniss seines Lichtes und wohnt ihm ein. Der Ton, den Du hörst, ist das Rauschen des Odems Christi. Allen Dingen ist eingeprägt (immixtus) Gott selber, der Widerschein des Glanzes Christi und der lebendigmachende Christus-Hauch (p. 282).

Wenn so Christus die Gesammt-Natur trägt, führt und verklärt, was Wunder, dass Er es ist, der auch das Gesetz erfüllt? Ja alles, was des Gesetzes Priesterthum, was die Beschneidung was die Feiertage bedeuteten, das ist durch Christum erfüllt und geschehen, und das wird noch täglich erfüllt

und geschieht in uns auf mystische Weise (p. 438). Denn durch die Wiedergeburt werden die (sündigen) Menschen Götter. Es sind aber Götter, zu denen das Wort Gottes gekommen ist (p. 567).

Die Gottheit siegt in allen. In Kraft der Gottheit existirt hier dieser Stein, dieses Gold, dieses Eisen: doch nicht meinen wir die Gottheit allein, sondern dieses Ganze nennen wir eigentlich Stein, Gold, Eisen (p. 581).

So ist Gott in allen Dingen, ob er gleich auf verschiedenartige Weise in ihnen wirkt: ja Gott ist das All der Dinge selbst (p. 697 ipsam universitatem rerum), der Inbegriff der ganzen Welt. Aber gerade weil die ganze Welt nur das Werk seines Willens ist, so lebt sie nur nach seinem Wink. Wenn Gott spricht und befiehlt dem Berge oder dem Regen oder dem Stein, so spricht er zur Gottheit (loquitur deitati), die in den einzelnen Dingen ist. Nun könnte man das Personen nennen, was Gottes Stimme hört, und von verschiedenen Gottheiten reden, die sachlich (realiter) unterschieden sind. Spricht man von Unterschieden in der Gottheit (distinctiones in deitate), so denkt man dabei theils an die verschiedenen Weisen der Mittheilung, theils an die verschiedenen Dinge, denen die Gottheit mitgetheilt wird; z. B. wird des Engels Gottheit unterschieden von des Menschen Gottheit, und die Gottheit der Pflanze unterschieden von der Gottheit des Steins. Und wie verschieden von der Gottheit des Steins oder der Pflanze ist nun erst der heilige Gottesgeist, der im Menschen wohnt! Aber so hoch steht Gott über allen seinen Mittheilungen und Offenbarungen, dass er vermöge der Gottheit, die jetzt in irgend einem beliebigen Dinge wohnt, im Stande wäre eine neue Welt zu schaffen (novum mundum creare): vermöge jener Gottheit (per illam deitatem) persönlich zu erscheinen und besonders zu handeln: um wie vielmehr durch die Gottheit Christi (p. 698). Ohne diese vollkommene Freiheit wäre Gott nicht selig. Nur in der weltfreien eigenen Allgenugsamkeit vermag Gott Gott zu sein. Er

ist und bleibt schlechthin unabhängig von allem und jedem einzelnen in der Welt.

Anders der Mensch. Der ist angewiesen auf Gott. Und des Menschen Seligkeit ist die Einheit mit seinem Gotte (unio divina), so wie Christus substantiell eins ist mit Gott. In Gott ist Schauen und Geniessen, ohne dass Gott darum bewegt oder verändert wird (p. 730). Gott bleibt durchaus frei, nach seiner Substanz sich hier mehr, dort weniger darzugeben oder zu offenbaren oder mitzutheilen. Und weit substantieller ist er in Christo als in Dir, weit substantieller im Heiligen als im Teufel (quam in daemone). Und in dieser göttlichen Freiheit der Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung liegt ein grosses Geheimniss der göttlichen Weisheit und des göttlichen Weltplans, betreffs der wunderbaren Schöpfung und wunderbaren Erlösung durch den einigen Jesus Christus, der die einzige Person ist, in dem Gott sich so aufgeschlossen und dargereicht hat (p. 731). —

Das ist der „Pantheïsmus“ Servet's auf seiner fünften und letzten Lehrstufe. Servet schliesst sich jetzt mehr der neu-platonischen Schule an. Aber auch auf der höchsten Stufe, so wenig er die Consequenzen scheut, und so nackt er es hinstellt, Gott ist der Inbegriff aller Dinge, so hält er doch auf der letzten Stufe gerade wie auf den andern allen fest:

1) Gott ist durchaus in sich vollkommen, allgenugsam, schlechthin frei und unabhängig von der Welt und von allen Welten und von allem, was in der Welt ist.

2) Die ganze Welt verdankt ihre Existenz, ihr Werden und ihr Sosein und ihre Erhaltung, und ebenso jedes Ding in ihr, einzig und allein der freien Selbstbestimmung des Schöpfers.

3) Auch den Weltbeginn, das Weltmittel und das Weltziel hat Gott sich frei gewählt. Er wollte aber die Welt schaffen, erlösen und richten durch den Menschen Jesus Christus.

4) Alle Gottesoffenbarung und alle Gottesmittheilung ist

daher für diese Welt, vermöge des freien göttlichen Weltplanes, centralisirt und organisirt in der Person Christi.

Servet's „Pantheïsmus" ist daher auch auf seiner letzten Stufe ein dynamisch-mystischer Pan-Christismus.

Und damit stimmen die einschlägigen Stellen des Genfer Prozesses durchweg überein. Auf die ihm vom Gericht vorgelegten Fragen erklärt Servet gleich am ersten Tage (14. Aug. 1553 qu. 22): die Engel und die Menschenseelen sind aus Gott geschaffen, aber die Substanz der Menschen ist von der des Schöpfers verschieden; (qu. 24:) Gott erhält alle Dinge, und Gottes Wesen ist überall und erhält Alles und hat sich in diesem Sinne allen Geschöpfen mitgetheilt; (qu. 25:) die Ideen der Geschöpfe waren im Geiste Gottes; (qu. 34:) Christus war als Mensch immer in Gott und von ihm stammt die Gottheit der Welt. Tags darauf (15. Aug.) kam man auf dieselben Fragen zurück und Servet gab dieselben Antworten. Den Richtern mussten sie unverfänglich erschienen sein: denn nie wieder kamen sie auf Servet's sog. Pantheïsmus zurück.

Es erhellt aus dem obigen, wie sehr Calvin, theils aus Missverständniss theils aus Rechthaberei, seinem Gegner pantheïstische Consequenzen aufgebürdet hat, die dieser nie zugeben konnte.

So soll Servet[1]) Theile und Stücke annehmen in der Substanz Gottes, dergestalt, dass bei der Eintheilung eines jeden Geistes ein Stück wäre, das Gott ist. Calvin nennt desshalb den Servet einen Henker Gottes, der Gott den Herrn auf die Schlachtbank liefere. Wir sahen, dass Niemand der Theilung und Zerstückelung Gottes so entgegen ist, als der spanische Vertheidiger des allereinfachsten untheilbaren Gottes, der gerade um dieser Untheilbarkeit willen sich im Gewissen verpflichtet fühlt, die athanasianische Dreipersonenlehre zurückzuweisen.

Dann fragt Calvin höhnend Servet's Schüler, ob sie denn

1) Refutatio errorum Serveti p. 203.

den untheilbaren Gottesgeist in sich fühlen? Falls aber keine Theilung im Geiste wäre, so würde folgen, dass der Geist der Frömmigkeit und Weisheit auch in den Steinen lebe. Man sieht, Calvin hat des Lombarden Sentenzen über die Gottesgegenwart nie gelesen: jene Sentenzen, die der spanische Scholastiker in dieser Lehre für das ABC ansieht. Aus dieser Unkenntniss der Scholastiker erklärt sich auch Calvin's Vorwurf darüber, dass Servet in Gott von Accidentien rede.

Die göttliche Consubstantialität der Geister der Wiedergebornen nennt Calvin einen neuen Wahnsinn, und wirft Servet vor, für die Gnade bleibe keine Stelle, wenn unsere Seelen das Himmelreich von Natur hätten. Er übersieht, dass nach Servet der Geist der Wiedergeburt eben jene Gnadengabe ist, welche erst die bloss seelischen Erdenmenschen zu himmlischen Geistesmenschen macht.

Auch dass die göttliche Glaubens- und Liebesflamme, der Geist der Wahrheit in den Wiedergebornen wieder erlöschen und verloren gehen kann: diese Schrift- und Lebenswahrheit kehrt Calvin um in den Vorwurf der Gottlosigkeit für Servet, der Gott zu einem vergänglichen Wesen mache.

Merkwürdiger aber als solche und ähnliche Wortverdreherei und Consequenzensucht, in denen Calvin seine Meisterschaft kund thut, ist die Episode, die uns Calvin aus dem ersten Genfer Verhör berichtet. Unter Nr. 34 war dem Spanier gleich am ersten Tage folgende Frage vorgelegt: „Da Du doch gestehst, die Philosophen hätten sich geirrt, wenn sie sagen: die Welt sei der grosse Gott, wie kannst Du behaupten, Jesus Christus, sofern er Mensch ist, war immer in Gott und von ihm stamme die Gottheit der Welt? An der Fragestellung erkennt man den pikardischen Consequenzenzieher. Auch gesteht Calvin (l. l. p. 212), von ihm sei jener Irrthum durch die 34. Frage gerügt worden. Nach dem Gerichts-Protokoll hat Servet die Frage zugestanden: er habe das geschrieben, und verstehe dabei, dass Jesus Christus in Gott war nach der Herrlichkeit und Person seiner Gottheit, und

dass die Welt von ihm und durch ihn geschaffen sei[1]. Nach Calvin aber hätte Servet geantwortet, es sei dasselbe, dass die Geschöpfe durch die Gegenwart und Macht Gottes erhalten werden, wie: dass die Gottheit substantiell in ihnen wohne. Als ob, sagt Calvin, Gott seine Lebenskraft nicht aussäen (exserere) könnte, ohne zugleich seine Substanz auch in die geist- und sinnlosen Geschöpfe auszugiessen: so dass nicht weniger auf seine Weise der Stein Gott wäre, als Christus selbst."

Wie hinterlistig Calvin hier dem Servet die Worte verdreht, erhellt aus jeder Seite des Servetianischen Panchristismus. Und Calvin fühlt es durch. „Denn, fügt er hinzu, nicht auf andere Weise wird Christus unterschieden von der Luft oder dem Blei oder den anderen Metallen, als dass Christus in sich enthält den vorbildlichen Erstlingsabdruck der Gottheit." Wie überschwänglich viel in diesem Prototyp liegt nach Servetianischer Ausdeutung, das übergeht Calvin mit Stillschweigen.

„Sehr herrlich war ja, fährt er fort, sein Bekenntniss vor den Richtern, dass die Gottheit nicht bloss in den Dielen mit Füssen getreten werde, sondern auch mit den Teufeln hypostatisch vereint sei." Das Gerichtsprotokoll (S. oben) meldet davon nichts. Aber Calvin sieht nur, was er sehen will, und hört nicht die Rede, die geführt wird, sondern die Consequenzen, die er daraus zieht. Freilich ging Servet, sobald er des Picarden Kampfart vor der Menge kennen lernte, elastischen Geistes, wie der Spanier war, auf das neue Gebiet über, zog auch Consequenzen und legte die Consequenzen dem Gegner in den Mund. So wird Calvin genöthigt, in die Defensive zurückzutreten.

„Auf wie unehrliche Weise Servet den Spiess umdreht, darüber wage ich kaum mich zu beklagen: so niedergedonnert hat mich seine verlorene Unverschämtheit. Waren doch ausser dem Rath der Richter mehrere taugliche (idonei)

---

1) Z. B. bei Trechsel. Antitrinitarier I. 289.

Zeugen gegenwärtig, gelehrte und herzhafte Männer, als ich, in dem Wunsche seine Verrücktheit zu bändigen, den Fussboden stampfte, und dabei ihn herausforderte, ob es nicht mehr als absurd sei, dass so die Gottheit getreten werde mit den Füssen der Menschen? Jetzt, als ob mich meine Zeugen im Stich liessen, verleumdet er mich, als hätte ich mit der Bewegung meines Fusses anzeigen wollen, dass mein Fuss sich nicht in Gott bewege. Nimm hinzu, dass die Absurdität selber mehr als hinlänglich seine Lüge widerlegt[1]."

Die Kampfweise des XVI. Jahrhunderts mit ihrer Frivolität, massiven Grobheit und Macchiavellistischen Sophistik ist, Gott sei Dank! überwunden. Der Sieg heut zu Tage gilt um so grösser, je höher man den Ueberwundenen zu würdigen weiss. Wir wollen hier nicht entscheiden, wessen System mehr der biblischen Theologie entspricht, das System des Genfer Klägers oder das des Verklagten. Aber das wird man dem Servet nach unbefangener Prüfung wohl zugeben müssen, dass sein sog. Pantheïsmus, so wie er ihn vorgetragen, nichts mit dem Pantheïsmus zu thun hat, der Gottes und des Menschen Freiheit abschafft und Christum, den erstgebornen Sohn Gottes, ignorirt. Ohne jede Frage findet sich in der heiligen Schrift, besonders in den Briefen Pauli, ein Zug nach einem mystischen Panchristismus, der alles Gute nicht nur im Menschen, sondern auch im Weltall auf Christum zurückführt, und zwar vom Beginn dieser Welt her bis zu ihrem Ende, an welchem der Panchristismus sich in den biblischen Pantheïsmus (θεὸς πᾶν ἐν πᾶσι) auflöst. Diesen Christo-Pantheïsmus, der in den Mystikern lebte und der sich durch Jacob Boehme, Oettinger, Rothe bis in unsere Zeit verzweigt, im Reformationszeitalter kräftig und originell vertreten zu haben, das war Michael Servet's Verdienst.

1) Refutat. error. p. 213.

# IX.

# Rabanus Maurus als Schriftsteller.

Von

**Karl Friedrich Köhler,**

Pfarrer und Superintendent zu Städtfelde bei Eisenach.

Wenn man Raban für den gelehrtesten Mann seines Jahrhunderts in der abendländischen Kirche gehalten hat, so kann man demnach den Begriffen und dem Standpunkte jener Zeit mit vollem Rechte beistimmen.

„Raban — schreibt Du Pin — that sich in den gemeinen Wissenschaften dieser Zeit sehr hervor: das heisst in der Erklärung der Anfangsgründe der Künste, sowie in den Regeln der Grammatik und Rhetorik; in der Leichtigkeit, aus den Kirchenvätern Gemeinplätze über die heilige Schrift zu sammeln und zu ziehen; in der Erfindung von Allegorien über die biblischen Geschichten; in der Auslegung der mystischen Ursachen der Ceremonien; in der Fertigkeit, Prosa in Verse zu übertragen, und in der Gewohnheit, moralische Gemeinplätze in Gebote und Unterricht einzukleiden."

Er war auch der fleissigste Schriftsteller seines Jahrhunderts.

Doch auch er hat das Loos Derer getheilt, welche in ihrer Zeit als erste Geister ihr Licht leuchten liessen. Es fehlte nicht an Solchen, die ihn der Eitelkeit bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit beschuldigten, während Andere ihm den Vorwurf machten, er schreibe die Werke der Kirchenväter aus.

In Beziehung auf jene erwiederte Raban: Niemand könne ihnen und ihrer Verleumdung entgehen, als derjenige, welcher durchaus nichts schreibe[1]).

---

1) Praef. in Matthaeum opp. Tom. V, p. 1. „Quorum quia nemo potest calumniam et invidos morsus devitare, nisi qui omnino

In Beziehung auf letztere erklärte er: er halte es für keinen Fehler, die Erklärungen der ehrwürdigen Lehrer der Kirche mit Anführung an den geeigneten Stellen anzuführen; es scheine ihm vielmehr viel heilsamer, in Demuth bei der Auslegung der heiligen Väter zu bleiben, als auf anmassende Weise eigene Erklärungen zu geben, um gleichsam eigenes Lob zu suchen [1]). Mit Recht sagt Kunstmann (HRabanus Magnentius Maurus, 1841, S. 162): „Durch dieses Verfahren hat Raban für die theologische Bildung seiner Zeit auch weit mehr genützt, als er durch eine ihm ganz eigenthümliche Exegese zu nützen im Stande gewesen wäre. Für die Auslegung der heiligen Schriften entstand durch ihn gewissermassen eine eigene Schule, welche die Erkenntniss der christlichen Lehre, wie sie sich in der Entwickelung der Kirchenlehren gestaltet hatte, weit verbreitete, und, indem sie die verschiedenen Ansichten und Erklärungen der Väter mittheilte, den Geist vom mechanischen Gange des Nachbetens abhielt und zur eigenen Thätigkeit anregte und ermunterte."

Georg Couvenier (oder Colvenerius), Doctor der Theologie und Kanzler der Universität Douay, hat seine Werke 1627 (1626) zu Köln in sechs mässigen Foliobänden an's Licht gestellt.

Fast zwei Dritttheile jener Sammlung, der zweite, dritte, vierte und der grösste Theil des fünften Bandes sind mit exegetischen Schriften angefüllt, die grösstentheils Auszüge aus den Kirchenvätern sind. Es finden sich da die Commentare zu dem Pentateuch, dem Buche der Richter, dem Buche Ruth, den Büchern der Könige und Chronica, dem Buche Judith und Esther, zu den Propheten, in so weit sie zum Morgengesange dienten, zu den Sprüchen

---

nihil scribit: magis eligo vanam surda aure pertransire querimoniam, quam otiose torpens Christi negligere gratiam, cui soli placere optantes vanos hominum rumusculos nihil ducimus."

1) Vgl. Praef. in Matthaeum opp. Tom. V, p. 2; in Genesin Tom. II, p. 2; praef. in Reges Tom. III, p. 43.

und der Weisheit Salomo's, zu dem Prediger, Jeremias, Ezechiel und den beiden Büchern der Maccabäer, endlich zu dem Evangelium des Matthäus und den Briefen des Apostels Paulus. Der Commentar zu Josua ist erst später aufgefunden worden. Es findet sich darin zu Cap. XI, V. 8 die merkwürdige Stelle:

> „Ego quidem, cum aliquoties in locis Sidonis demoratus sim, nunquam comperi duas esse Sidonas, unam magnam et aliam parvam, quantum ad terrenum pertinet locum."

Mabillon hat daraus gefolgert, was auch mehrere Biographen für wahrscheinlich halten, Raban sei nach dem heiligen Lande gepilgert. Diese Angabe hat aber Mabillon in den Annalen des Benediktinerordens (Tom. II, p. 388) mit den Worten berichtigt: „Mihi aliquando visum fuit, Rabanum per eam tempestatem abiisse in loca sancta, quod ex ejus commentario in Josua nondum edito (die Ausgabe von Martene und Durand erschien erst später) colligendum putabam. Verum hunc locum ex Origene desumtum postea deprendi." (Kunstmann, S. 51. Anm.)

Nach dieser kurzen Abschweifung, welche eine Ergänzung zu dem in meinem ersten Beitrage in der Niedner'schen Zeitschrift für historische Theologie an diesem Orte Gesagten sein möge, muss ich einer späteren Sammlung von Raban's Schriften gedenken, die von grossem Werthe ist.

Zu Ende des vorigen Jahrhunderts kündigte Johann Baptist Enhuber, Prior zu St. Emmeram in Regensburg, eine neue möglichst vollständige Ausgabe von Raban's Werken an, zu deren Veranstaltung ihn der gelehrte Fürst an St. Emmeram, Frobenius Förster, aufgefordert hatte. Leider starb Enhuber im Anfange dieses Jahrhunderts mitten unter seiner Arbeit. Die Reihe der von ihm zurückgelassenen Arbeiten befindet sich gegenwärtig auf der königlichen Bibliothek zu München. Auch einige ungedruckte Werke befinden sich darunter, z. B. Commentarius in Josuam, in Danielem, in

Johannem, de benedictionibus filiorum Jacob, Homilien und Briefe.

Der verhältnissmässig kleinere Theil von Raban's Schriften ist philosophischen oder vielmehr allgemein wissenschaftlichen Inhalts, wie die 22 Bücher de Universo und mehrere kleinere Werke. Ausser den zwei Büchern de laudibus sanctae crucis giebt es eine Sammlung lateinischer Gelegenheitsgedichte, grösstentheils in Distichen abgefasst; Inschriften für Kirchen und Altäre, Grabschriften, Hymnen in gereimten und ungereimten Versen, welche, wenn gleich ohne besonders hervortretenden poetischen Gehalt, nichts desto weniger eine ausgezeichnete Fertigkeit in Handhabung der lateinischen Sprache und Metrik beurkunden.

Wenden wir uns nun zu den einzelnen Schriften, wie sie nach der Zeit und ihrer besonderen Veranlassung entstanden sind:

1) De laudibus sanctae crucis.

Es muss hier zunächst seiner Schrift de laudibus sanctae crucis in zwei Büchern gedacht werden. Das erste Buch besteht aus 28 Gedichten, aus deren einzelnen Buchstaben und Worten Figuren des Kreuzes gebildet sind, zu denen Erklärungen beigefügt sind; das zweite Buch fügt Erklärungen zu allen Figuren in prosaischem Style hinzu.

Das Werk wurde schon früher auf Alcuin's und seines Schülers Hatto's Veranlassung begonnen; aber erst in seinem 30. Lebensjahre vollendet, so dass es nach Mabillon's Angabe seiner Geburt in das Jahr 806 fällt.

Seine Vollendung soll es auf dem St. Petersberge zu Fulda erreicht haben, wohin sich Rabanus seiner Zeit zurückgezogen hatte.

Für die Abfassung dieser Schrift in seinem 30. Lebensjahre spricht Rabanus selbst, wenn er in einem Distichon sagt:

„Ast ubi sex lustra implevit, jam scribere tentans
Ad Christi laudem hunc condidit arte librum.“

Die Zweifel, welche entstehen konnten, ob diese lustra

nach der aera Romana zu rechnen seien, hat sein Biograph Rudolf mit den Worten gehoben: „Scripsit anno aetatis suae circiter trigesimo in laudem sanctae crucis.“

Nach zwei noch auf der Landesbibliothek zu Fulda vorliegenden, von hohen Persönlichkeiten ausgestellten Reversen waren die Handschriften de laudibus sanctae crucis und de institutione clericorum im Besitze dieser Bibliothek. Die Nachforschungen des jetzigen Curators, Herrn Obergerichtsraths Stöber, dem sowie dem Herrn Bibliothekar für die Freundlichkeit, mit der sie mir die Schätze der Landesbibliothek zugänglich gemacht haben, ich mich zu besonderem Danke verpflichtet fühle, sind bisher erfolglos geblieben. Wenn Kunstmann S. 41 von einem Autographen, welches nach Johann Valentin Merbig auf der damals kurfürstlichen Bibliothek zu Dresden sich befinden soll, und von zwei Handschriften redet, die Enhuber aus den Klosterbibliotheken zu Melten und zu St. Peter in Salzburg benutzt haben soll, so könnte das vielleicht ein Wegweiser sein, um der Landesbibliothek wieder zu ihrem Eigenthume zu verhelfen.

2) De institutione clericorum.

Bei dem Unterrichte, welchen Rabanus seinen Mitbrüdern in der Theologie ertheilte, fand er sich veranlasst, ein Werk zu schreiben, welches er dem Erzbischofe Heistolf (Haistulf) widmete, als dieser im Jahre 819 die von Eigil erbaute Kirche St. Michael, die älteste Kirche Fulda's, einweihte. In der Zueignungsschrift dieses Werkes (de institutione clericorum) sagt er ausdrücklich, es sei dazu bestimmt, dass seine Schüler sich und Andere daraus unterrichten sollten. Dem Werke selbst geht eine metrische Widmung an die Mönche von Fulda und eine in Prosa geschriebene an Heistolf voran. Raban hat es in drei Bücher eingetheilt und nimmt darin besonders auf die Schriften des Cyprian, Hilarius, Damasus, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Cassiodor und Gregor des Grossen Rücksicht. Das erste Buch handelt von der Kirche, den kirchlichen Weihen, der Kirchenkleidung, den Sacramenten und dem Messopfer nach dem Ritus der

Römischen Kirche. Das zweite Buch handelt von der Verpflichtung zu den canonischen Stunden, vom Fasten, der Beichte und Busse, den verordneten Festtagen und Kirchenfesten, den kirchlichen Lectionen und dem Kirchengesange, dem katholischen Glaubensbekenntniss und den verschiedenen Häresieen. Im dritten Buche stellt Rabanus dasjenige dar, was zur Bildung des Clerikers, sowohl aus der heiligen Schrift, als auch aus den wissenschaftlichen und künstlerischen Werken der Heiden nöthig sei; er legt hier die Schrift Augustin's von der christlichen Lehrweise (de doctrina christiana) zu Grunde und sucht besonders zu zeigen, wie Diejenigen, welchen das Lehramt übertragen sei, ihren Zuhörern nach deren verschiedener Beschaffenheit auch auf verschiedene Weise predigen und sie in der Kirchenlehre getreulich unterrichten sollen (Kunstmann, S. 55—56).

3) De computo.

Im folgenden Jahre (820) schrieb er auf Veranlassung eines Mönchs Macarius sein Werk de computo. Macarius hatte ihm über diesen Gegenstand das Werk eines unbekannten Verfassers mit der Bitte zugeschickt, die darin enthaltene Materie zu erläutern und zu verbessern. Da aber Raban erkannte, dass die ihm zugesendete Schrift die Gegenstände in einer verworrenen, Ueberdruss erregenden Reihenfolge abhandle, so wählte er eine eigene Eintheilung und behandelte in einer eigenen Schrift die Durchführung von 96 Kapiteln, theils für Solche, die in der Zeitrechnung Anfänger waren, theils für Andere, welche schon grössere Fortschritte darin gemacht hatten; insbesondere verbreitet er sich über Arithmetik und Astronomie. (De computo ed. Baluzeus Luccae 1761. Tom. XI, p. 63. 59.)

Auch in diesem Werke zeigt Raban wieder seine Belesenheit in der klassischen Literatur.

4) Commentar zum Matthäus.

Noch unter Eigil schrieb Raban seinen Commentar zum Matthäus auf Bitten der Mönche von Fulda. Mit diesem eröffnete er die Reihenfolge seiner exegetischen Werke. Die

Methode, welche er bei seinen exegetischen Schriften beobachtete, ist dieselbe, welche in den Schriften der Kirchenväter stattfindet, die ihm hierin als Muster dienten. Das ganze Werk theilte er in 8 Bücher, und fügte, wo es ihm nöthig schien, auch eigene Bemerkungen mit Beisetzung seines Namens bei, während er sonst die Namen der Kirchenväter, die er benutzte, beisetzte. Die Widmung an Heistulf (Haistulf), Erzbischof von Mainz, schliesst er mit der Bitte: der Erzbischof möge, wenn er das Werk tauglich erachte, eine Abschrift davon nehmen, aber dieselbe sorgfältig vergleichen lassen, damit nicht die Fehler des Abschreibers dem Verfasser zugerechnet würden, sondern Beide, der, welcher säe, und der, welcher ernte, gleiche Freude daraus gewännen für das ewige Leben. In der Colvener'schen Ausgabe finden sich Lücken in den vier letzten Kapiteln, welche Kunstmann in dem Anhange unter Nro. 71 ausgefüllt hat nach den Ergänzungen Enhuber's aus Handschriften (s. Kunstmann im Anhange II unter Nro. 71).

5) Homilien.

Die Homilien Raban's, welche er als Abt hielt, hatte er einzeln an Heistulf (Haistulph) geschickt, später aber diesen gebeten, sie zu sammeln. Sie umfassen die vorzüglichsten Feste des Kirchenjahres nach dem Ritus der Fuldaer Kirche, mannigfache Belehrungen über die christlichen Tugenden und über die verschiedenen Gattungen der Sünde und Warnungen vor der Gelegenheit zu sündigen.

Die Kirchenfeste, welche in den Homilien vorkommen, sind Feste des Herrn, der heiligen Jungfrau und der Heiligen. Von den ersteren werden genannt: Weihnachten, Beschneidung des Herrn, Epiphanias, Darstellung Jesu im Tempel, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten; von den Mariafesten: Maria Geburt und Aufnahme in den Himmel; von den Festtagen der Heiligen: die Feste Johannes des Täufers, der Apostel Petrus und Paulus, des Apostels Andreas, des Erzengels Michael, der Heiligen Martin, Bonifacius und Alban. Dieselben Feste, mit Ausnahme der letzten, befiehlt auch Bonifacius in seinen Statuten

zu feiern [1]). Der grössere Theil dieser Homilien ist von Raban selbst verfasst; einige aber sind ganz oder theilweise aus den Reden Leo des Grossen, Augustin's und anderen unter dem Namen Augustin's verbreiteten Sermonen, einige Stellen auch aus Alcuin's (Alhwin's) Werken genommen.

6) Genesis und Exodus.

Auf Veranlassung des Bischofs Freiculph schrieb Raban die Genesis. Daran reihte sich auch der Exodus. Beide umfassen vier Bücher. Die Vorrede des Exodus beweist, wie sehr Raban der allegorischen Erklärungsweise gefolgt ist. Er sagt unter Anderem: In dem leiblichen Auszuge der Kinder Israel aus dem irdischen Egypten zeige sich unser Auszug aus dem geistigen Egypten; im Durchzuge durch das rothe Meer und dem Untergange des Pharao und der Egypter werde das Mysterium der Taufe und der Untergang der geistigen Feinde figürlich dargestellt; die Opferung des typischen Lammes und die Opferfeier deute auf das Leiden des wahren Lammes und auf unsere Erlösung hin. Und in gleicher Weise Anderes.

7) Leviticus.

Raban schrieb auch eine Auslegung des Leviticus in sieben Büchern, als deren Grundlage er den Satz des h. Hieronymus aufstellte, dass die einzelnen Opfer, ja die einzelnen Sylben, die Kleider Aaron's und die ganze Einrichtung der Leviten himmlische Geheimnisse (sacramenta) einschlössen. Auch diese Schrift schickte er an Freiculph.

8) Numeri und Deuteronomium.

In derselben Weise bearbeitete er auch Numeri und Deuteronomium, indem er die Erklärung eines jeden in vier Bücher eintheilte. In der Vorrede bietet er dem Freiculph den ganzen Pentateuch zur frommen Forschung und empfiehlt sich seinem Gebete [2]).

1) Harzheim conc. germ. Tom. I, p. 75.

2) Raban's Auslegung des Pentateuchs wurde gedruckt in Köln 1532 durch Johann Prael. Bei Colvener füllt sie den zweiten Band aus. Vgl. Kunstmann, S. 65.

9) Josua, Richter und Ruth.

Mit der Auslegung des Pentateuchs verband Raban die der Bücher Josua, der Richter und Ruth und bezeichnete das Ganze mit dem schon bei Hieronymus und Gregor vorkommenden Namen: Heptateuch. Er erklärt, man könne in Josua aus dem Typus des historischen Jesu (Josua) das Geheimniss des wahren Jesus, der uns durch sein Blut erlöst und von der Schwachheit unserer Sünden geheilt habe, kennen lernen [1]).

Wann diese Werke verfasst wurden, lässt sich nicht mit Gewissheit bestimmen. Wahrscheinlich ist es, dass Raban sie gleich nach dem Pentateuch geschrieben habe, wie sich das auch aus seiner Vorrede zum Jeremias schliessen lässt. (Colven. Tom. IV, p. 1.)

Die Auslegung über das Buch der Richter und das Büchlein Ruth hat er in drei Bücher abgetheilt und als ein Werk betrachtet. Er sendete es später an Heinbert, Bischof von Weissenburg, der Raban's Homilien und dessen Unterricht über die Cleriker gelesen, auch von den übrigen Schriften Raban's gehört hatte und besonders nach dem Heptateuch verlangte.

10) Bücher der Könige.

Auf der im Jahre 829 zu Worms abgehaltenen Synode, an der auch Raban Theil nahm, überreichte er dem Abte Hilduin von St. Denis, dem Palastcaplan des Kaisers, einen Commentar über die Bücher der Könige. Hilduin hatte im Jahre vorher dem Abte Raban durch einen Mönch, welchen dieser in die kaiserliche Pfalz geschickt hatte, den Wunsch aussprechen lassen, er möchte von ihm ein nützliches Werk erhalten, und Raban hatte nach langem Bedenken, was er dem an Büchern so reichen Hilduin schicken sollte, sich ent-

---

1) Das Buch Josua steht nicht bei Colvener, sondern wurde erst herausgegeben von Martene in der Collectio amplissima Tom. IX, p. 669. Der Commentar über Richter und Ruth steht bei Colvener, Tom. III, p. 1 etc. Vgl. Kunstmann S. 68.

schlossen, einen Commentar über die Könige zu verfassen und ihn dem Abte von St. Denis zu widmen. Er sammelte hierzu besonders aus Augustin, Beda, Gregorius und Hieronymus und fügte seine eigene Erklärung bei. Wer sollte nicht seinen Fleiss bewundern müssen!

11) Bücher der Maccabäer.

Dem Archidiaconus des kaiserlichen Palastes Gerold, mit welchem Raban 829 in Worms eine Unterredung über die Vortrefflichkeit der heiligen Schrift und die Schwierigkeit der Auslegung der historischen Bücher gehabt hatte, übersendete er seinem gegebenen Versprechen gemäss die Erklärung zu den Büchern der Maccabäer und schrieb an Gerold: er habe zur Auslegung dieser Bücher nicht allein die Geschichten des alten Testamentes, sondern auch des Josephus und der historischen Werke der Heiden benutzt, weil in den Büchern der Maccabäer ausser dem jüdischen Volke auch fremde Völker vorkämen.

12a) De pietate filiorum erga parentes et subditorum erga reges.

Am 29. Juni 833 wurde der Kaiser Ludwig der Fromme der Gefangene seiner Söhne. In dieser Zeit (834) übersendete Raban dem Kaiser eine Schrift über die Ehrfurcht der Söhne gegen die Väter und der Untergebenen gegen die Könige. In diesem Werke hat er die Stellen des alten und neuen Testamentes gesammelt, welche von den Pflichten der Kinder gegen die Eltern und dem Gehorsam gegen die königliche Würde handeln. Er führt an, dass die weltliche Obrigkeit berechtigt sei, mit dem Schwerte die Verbrechen zu bestrafen, dass aber dagegen die göttliche Milde denen verzeihe, die sich wahrhaft bekehren und über begangene Sünden Busse thun [1]).

---

1) Stephan Baluzius hat diese Schrift zuerst herausgegeben bei de Marca concordia sacerdotii et imperii Tom. II, p. 597 ed. Bambergae 1788.

b) De vitiis et virtutibus.

Auf Befehl des Kaisers verfasste Raban noch eine zweite Schrift, in welcher er gleichfalls aus der heiligen Schrift den Beweis führte, dass Unterwürfigkeit und Gehorsam der Untergebenen gegen die Obrigkeit belohnt, dagegen Hartnäckigkeit und Stolz bestraft werde [1]. Er beweist aus der heiligen Schrift, dass man auch der heidnischen Obrigkeit gehorchen müsse, um so mehr einem guten und tugendhaften Fürsten.

13) Die Bücher Judith und Esther.

Auch der Kaiserin, die aus ihrem Exil zu Tortona durch wohlgesinnte Männer befreit worden war, brachte Raban eine Gabe dar; er widmete ihr seinen Commentar über die Bücher Judith und Esther. Er habe diese beiden Bücher, sagt er, im allegorischen Sinn für die Kaiserin bearbeitet, weil sie mit einer dieser Frauen der heiligen Schrift gleichen Namen (Judith) trage, der anderen aber an Würde gleich komme. Die lobenswürdige Klugheit der Kaiserin habe schon den grössten Theil ihrer Feinde besiegt, und werde, wenn sie im Guten ausharre und sich zu vervollkommnen trachte, auch die übrigen noch besiegen. Noch stehe ihr jedoch Kampf bevor, und sie bedürfe des Gebetes um die göttliche Gnade [2].

14) Daniel.

Um diese Zeit scheint Raban die Auslegung des Propheten Daniel in 32 Kapiteln geschrieben zu haben. Er widmete diesen Commentar dem König Ludwig desshalb, weil, wie er sagt, der Lebenswandel des Königs dem des Propheten in Allem gleich komme. Die Schrift ist nicht gedruckt. In den Collectaneen Enhuber's findet sie sich aus einer Handschrift des Klosters Reichenau. In der Vorrede sagt Raban zum König:

---

1) Die Schrift ist gedruckt bei Wolfgang Lazius unter dem Titel: De vitiis et virtutibus in dessen Werke: Fragmenta quaedam Caroli Magni, Antverpiae 1560. 8.

2) Der Brief an Judith steht bei Mabillon in Acta Sanct. P. II, secul. IV, p. 42 und Bocuquet Tom. VI, p. 353. Das Werk selbst steht bei Colvener III, p. 249 u. 279.

„Dignum enim arbitratus sum, ut illius prophetae, cujus perfectionem nec tribulatio hostilis persecutionis, nec potestas terrena et felicitas temporalis mutavit, sed probavit, tibi, qui in regem constitutus nec adversitatibus mundanis frangi, nec prosperitatibus hujus saeculi in superbiam erigi nosti, sed viam regiam incedendo ad regnum perpetuum et praemium aeternae (vitae) pervenire festinas, actus probatissimos et revelationes mysticas in libro conscriptas dirigerem." (Kunstmann, Anhang Nr. III.)

15) Jeremias.

Nach des Kaisers Tode (20. Juni 840) vollendete Raban seinen Commentar zum Propheten Jeremias, den er noch zu Lebzeiten des Kaisers begonnen hatte. Er theilte ihn in 20 Bücher und benutzte besonders die Erklärungen des h. Hieronymus, Gregor des Grossen und des Origenes. Die Vorrede ist an Lothar gerichtet (Colvener, Tom. IV, p. 159).

16) Buch der Weisheit und Jesus Sirach.

Ehe Raban die Arbeit über den Jeremias begonnen hatte, waren seine Arbeiten über das Buch der Weisheit und Jesus Sirach bereits vollendet. (Kunstmann, S. 89.) Zuerst hatte er das Buch der Weisheit in 3 Büchern gefertigt. Während er noch daran arbeitete, kam der Erzbischof Otgar von Mainz nach Fulda. Raban widmete ihm später diese Auslegung und erinnert sich in der Vorrede mit Vergnügen an Otgar's Aufenthalt im Kloster. Da er ihm kein indisches Geschenk darreichen könne — schreibt er an Otgar — so wolle er ihm doch eine kleine geistige Gabe darbringen. In diesem Briefe an Otgar erwähnt er seines Commentars über Jesus Sirach, den er eben bearbeite. Bald darauf scheint er auch die Arbeit vollendet zu haben, welche er in 10 Bücher theilte. Auch diese widmete er dem Otgar[1]).

---

1) Der Commentar über die Weisheit steht bei Colvener Tom. III, p. 362, der über Jesus Sirach ibidem p. 394.

17) Ezechiel.

Etwa um das Jahr 844 vollendete Raban auch den Ezechiel, welchen er auf Wunsch des Kaisers Lothar, mit welchem er fortwährend in Verbindung stand, wie den Jeremias, in 20 Büchern bearbeitet hatte.

18) De Universo.

In diese Zeit fällt auch eine andere wichtige Arbeit Raban's, in welcher er Alles, was den Ansichten seiner Zeit nach Gegenstand der wissenschaftlichen Bildung und des gelehrten Unterrichts war, in 22 Büchern darstellte. Das Buch trägt die Aufschrift: „de Universo," weil es sich mit allen möglichen Gegenständen des menschlichen Wissens beschäftigt und gleichsam eine Universal-Encyclopädie nach den Begriffen jener Zeit bildet. Das Werk ist Haymo, Bischof von Halberstadt, gewidmet. Das 1. Buch handelt von Gott, der Dreieinigkeit und den Engeln; das 2. und 3. von den merkwürdigen Personen des alten Testamentes, den Patriarchen und Propheten; das 4. von den Personen, welche zum neuen Testamente gehören, den Evangelisten und Aposteln, den Martyrern der Kirche und der Synagoge, der Religion und dem Glauben, den Clerikern, Mönchen und Gläubigen, von Häresie und Schisma, den Glaubensbekenntnissen, den heiligen Sacramenten, dem Exorcismus, dem Symbolum, dem Gebet und Fasten, der Reue, Beichte und Genugthuung. Das 5. Buch handelt von der h. Schrift des alten Testaments und ihren Verfassern, den Canonisten und Concilien, dem Ostercyclus, den Kirchenvätern und den Opfern. Die nun übrigen folgenden Bücher behandeln fast alle übrigen Gegenstände des menschlichen Wissens. Das 6. und 7. Buch begreift den Menschen und dessen Verhältniss, Verwandtschaft, Ehe etc. Das 8. Buch handelt von dem Thierreiche und den verschiedenen Gattungen derselben; das 9. Buch von der Welt und Weltgegenden, den Elementen, den Gestirnen etc.; das 10. Buch von der Zeit und dem Zeitmasse, von den Weltaltern, den Festtagen, dem Sabbath und Sonntage; das 11. Buch vom Wasser, dem Meere, den Flüssen, Quellen, vom Schnee, Regen, Eis, Hagel, Thau,

Nebel etc.; das 12. und 13. Buch von der Erde und der Beschaffenheit derselben; das 14. von den Gebäuden und ihrer verschiedenen Eintheilung; das 15. von Philosophen, Poeten, Sibyllen, Magiern, heidnischen Gebräuchen und heidnischen Gottheiten; das 16. von der Sprache; das 17. von den Steinen und Metallen; das 18. vom Maass, Gewicht und Zahl, von der Musik, den Krankheiten und Arzneien; das 19. vom Landbau und den Gewächsen; das 20. vom Krieg und den Kriegsgeräthen; das 21. Buch von künstlichen Arbeiten, Gemälden, Farben, Kleidungen, vom Schmuck etc.; das 22. vom Tische und von Tisch- und Hausgeräthen.

Was er im 4. Buche über das geistliche Amt sagte, glauben wir nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen. Er sagt darin: „Archiepiscopus bedeutet den obersten der Bischöfe, denn er nimmt die Stelle der Apostel ein und hat den Vorsitz sowohl über die Metropoliten als auch die übrigen Bischöfe." Ueber den Erzbischöfen stehen nur noch die Patriarchen, deren er drei annimmt, die zu Rom, zu Antiochia und Alexandria (Opp. Tom. I, p. 8 etc.).

Von einem Papste oder dessen Infallibilität weiss er nichts, was auch natürlich war, da ihm als Ziel aller Weisheit die Erforschung und Kenntniss der h. Schrift gilt, die ein Jeder zuvörderst ganz durchlesen und so allmählich immer gründlicher und genauer sich aneignen müsste, bis er zuletzt in ihren tieferen und geheimeren Sinn einzudringen vermöchte. Es ist daher auch wohl begreiflich, dass er die übrigen Wissenschaften nur als Mittel zum Zweck betrachtet, in so fern sie nämlich ein festbegründetes biblisches Studium zugleich fördern und einleiten.

19) Cantica.

Bei der Unterredung, welche der König Ludwig von Baiern im Jahre 845 zu Hersfeld mit Raban über die Auslegung der h. Schrift hielt, äusserte ersterer den Wunsch, eine allegorische Erklärung der „Gesänge (Cantica)" zu haben. Raban erwiederte, dass er diese schon verfertigt habe; nach der Rückkehr in das Kloster fiel es ihm aber bei, dass diess

bezüglich der Gesänge bei Jesaias und Habacuk nicht geschehen sei. Er sammelte daher alle in ein Werk und übersendete sie dem König während der Fasten. (Opp. Tom. VII, p. 293. praef. in cantica ad Ludovicum regem. S. Kunstmann, S. 114. 115.)

Die Auslegung hatte Raban sowohl nach der Itala, als nach der Uebersetzung des h. Hieronymus vollendet, die Gesänge selbst aber nach der Reihenfolge geordnet, wie bei den Lobgesängen in der Kirche gebräuchlich war: am Sonntage der Lobgesang der drei Knaben (Männer) im feurigen Ofen; in der zweiten Ferie der Gesang aus Jesaias, in welcher die Ankunft des Erlösers gepriesen wird; in der dritten der Gesang des Ezechias; in der vierten der der Prophetin Hanna; in der fünften der Gesang der Israeliten bei ihrem Auszuge aus Egypten; in der 6. Ferie der Gesang aus Habacuk, in welchem die Geheimnisse des Leidens, der Auferstehung und der Himmelfahrt des Erlösers geschildert werden; am Samstag der Gesang aus Deuteronomium, in welchem die Wohlthaten Gottes gegen das jüdische Volk dargestellt werden. Diesen fügte er die Lobgesänge des Zacharias und der h. Jungfrau bei, von denen der erstere täglich bei der Matutine, der letztere bei der Vesper gesungen werde.

Bei seinem Aufenthalte zu Rathesdorf (Rasdorf) bei Hünefeld verlangte der König von Raban eine Abschrift seines Werkes de Universo, und Raban säumte nicht, eine solche mit einer Vorrede voll Lobeserhebungen Königs Ludwig zu übersenden. (Opp. Tom. I, p. 51.)

20) Homilien und über die Eucharistie, Martyrologium und Jesaias.

In die Zeit von 846 fallen noch mehrere Schriften Raban's, besonders seine Homilien, sein Werk über die Eucharistie, sein Martyrologium, sein Commentar über Jesaias und andere mehr.

Diese Sammlung von Homilien ist von derjenigen, welche er dem Heistulf (Haistulph) widmete, ganz verschieden. Die frühere Sammlung entstand aus mehreren bei verschiedenen

Veranlassungen verfertigten Homilien, welche Raban aus eigenem Antriebe zuerst einzeln dem Erzbischof von Mainz, Heistulf zusendete, und erst später in ein Ganzes vereinigte unter dem Titel: Homiliae super Epistolas et Evangelia, a Natali Domini usque ad Vigilias Paschae, LXI. (Opp. Tom. V, p. 580 etc. Vgl. Schröckh's Kirchengeschichte, Bd. XXIII, S. 309 und 310.) Die zweite wurde auf den Wunsch des Kaisers Lothar planmässig angelegt und sollte dem kaiserlichen Willen gemäss das ganze Kirchenjahr umfassen [1].

Der erste Theil der Sammlung für den Kaiser ist nicht gedruckt; er beginnt mit der Vigilie zur None des Weihnachtsfestes und schliesst mit der Vigilie zum Osterfeste. In der Woche von Weihnachten finden sich Homilien auf die Feste der Heiligen: Stephan, Johannes des Evangelisten, der unschuldigen Kinder und des Papstes Sylvester. Den Schluss macht die Fastenzeit, in welcher sich für jede Feier der Woche eine eigene Homilie findet. Dem zweiten Theil der Sammlung geht ein Brief an den Kaiser Lothar voraus. (Opp. ed. Colvener, Tom. V, p. 626.) Dieser Theil beginnt mit der Homilie für jede Ferie der Osterwoche und schliesst mit dem vierzehnten Sonntage nach Pfingsten. Er hat den Titel: Homiliae super Epistolas et Evangelia, a Vigiliis Paschae usque ad XV Dominicam post Pentecosten, tam, te tempore quam de sanctis. Sie unterscheidet sich auch dadurch von der früheren Sammlung, dass Raban nicht wenige Homilien darin von älteren Lehrern, vom Augustin, Gregor dem Grossen und Beda entlehnt hat.

Am Schlusse des zweiten Theiles stehen bei Colvener p. 743—746 noch zwei Arbeiten unter dem Namen Raban's,

---

1) Colvener hat die beiden Sammlungen als ein Ganzes behandelt, und weil er den ersten Theil der Sammlung für Lothar nicht besass, die ganz verschiedene Sammlung an Heistulf, die für sich ein abgeschlossenes Ganzes bildet, als den ersten Theil einer Homiliensammlung betrachtet. Vgl. Colvener, die Inhaltsanzeige zum V. Bande und in demselben S. 586—746. Kunstmann S. 151. Schröckh a. a. O.

eine Homilie über das liber generationis bei Matthäus und ein kurzer Aufsatz de septem signis nativitatis domini. Die Homilie hält Enhuber, welcher sich um die Sammlung der Raban'schen Werke grosse Verdienste erworben, desswegen nicht für Raban's Werk, weil der Styl derselben ganz von dem Raban's abweiche und die absurde Interpretation der in Raban's Werke de universo Lib. III, C. I enthaltenen ganz widerspreche. Von dem dritten Theile der Homiliensammlung, welche Raban in oben genannter Präfation versprochen, ist nichts vorhanden. Das Alter und fortdauernde Kränklichkeit, über welche Rabanus klagt, traten wahrscheinlich der Vollendung dieses Werkes hemmend entgegen. Auch hatte vielleicht Lothar's Tod (am 28. Sept. 855) mit dazu beigetragen, dass diese Arbeit, die nur für den Kaiser bestimmt und auf seinen Wunsch begonnen worden war, nicht zu Ende geführt wurde.

21) Tractatus de anima.

Raban hatte dem Kaiser auch einen Tractat de anima gewidmet, welchen er grösstentheils nach Cassiodor bearbeitet hat. Mit diesem Werke hatte er Auszüge aus der Schrift des Flavius Vegetius über die Kriegskunst verbunden, welche ihm wegen der häufigen Einfälle der Barbaren in das fränkische Reich für Lothar's Kenntniss geeignet und nothwendig schien [1]).

22) Martyrologium.

Dem Abte Radlaic (Radlaco) von Seligenstadt widmete er noch vor dessen Tode (851) ein Martyrologium, welches er nach dem unter dem Namen des h. Hieronymus

---

1) Der tractatus de anima mit der Vorrede an Lothar steht bei Colvener, Opp. Tom. VI, p. 173. Raban sagt in der Vorrede an Lothar:

„Sed quia excellentia vestra multa debet cognoscere, annexui quaedam capitula de disciplina romanae militiae, qualiter antiqui tirones institui solebant. Quod ideo feci, quia necessarium fore id aestimavi propter frequentissimas barbarum incursiones.“

bekannten und denen des Beda und Florus bearbeitet hatte (Colvener Opp. Tom. VI, p. 179 etc.; Schröckh, Bd. XXIII, S. 216).

23) Jesaias.

Den Commentar zu Jesaias hatte Raban schon früher begonnen; aber, wie er selbst in der Vorrede sagt, erst spät vollendet. Dieser Commentar ist nicht gedruckt und umfasst 10 Bücher. Es ist dabei besonders die Erklärung des Gregorius und Augustinus benutzt.

24) Johannes.

Den Commentar zum Johannes bearbeitete er in 14 Kapiteln. Die Abfassung desselben scheint in spätere Zeit zu gehören. Bei Kunstmann findet sich die Vorrede im Anfange unter No. XI abgedruckt. Vgl. damit de universo Lib. IV, cap. I.

25) Auszug aus Priscianus.

Seit dem neunten Jahrhundert wurden über die lateinische Sprache grammatische Schriften, Glossarien und Lexica in ziemlicher Anzahl gefertigt. Rabanus machte wahrscheinlich als Lehrer an der Klosterschule einen Auszug aus der Sprachlehre des Priscianus (Opp. Tom. I, p. 25 sq.). Seine Erklärungen lateinischer Wörter, welche die Theile des menschlichen Körpers bezeichnen, durch fränkisch-deutsche, sind auch für unsere Sprache brauchbar, und sein kleiner Aufsatz allgemeinen Inhalts (de inventione linguarum ab hebraea usque ad theodiscam et notis antiquis) erstreckt sich bis auf Abkürzungszeichen und Monogramme (Schröckh, Bd. XXI, S. 249. 250). Kunstmann hat dieser Schrift, für die ich die Zeit ihrer Entstehung nicht anzugeben vermag, nicht gedacht, obgleich sie für das Studium der deutschen Sprache nicht ohne Werth ist.

Paschasius Radbertus, Mönch im Kloster Corbie, hatte um das Jahr 831 an Abt Werin von Corvey und die Mönche dieses Klosters eine Abhandlung gesendet. Nachdem er im Jahre 844 Abt von Corbie geworden war, veranstaltete er eine Umarbeitung dieses Werkes, welches er in dieser Gestalt Karl dem Kahlen

widmete. Paschasius behauptet in dieser Abhandlung, nach der Consecration sei das Fleisch und Blut Christi auf Altären wahrhaft gegenwärtig und zwar eben das Fleisch, welches von der Jungfrau Maria geboren sei, am Kreuze gelitten habe und auferstanden sei.

26) De corpore et sanguine Jesu Christi.

Unter den Gegnern, die sich dagegen erhoben, war auch Raban, welcher um das Jahr 853 eine Schrift an den Abt Eigil vom Prüm verfasste, die aber nicht ganz auf unsere Zeit gekommen ist. Mabillon hat dieses Werk Raban's aus einer Handschrift von Gemblours mit der Ueberschrift: „Dicta cujusdam sapientis de corpore et sanguine domini adversus Radbertum“ ohne Bezeichnung des Autors gefunden; aber es mit Recht Raban zugeeignet (Mabillon, Bd. VI, Acta Sanct. ord. Ben. Saec. IV, P. II, p. 601) und abdrucken lassen. Die Magdeburger Centuriatoren besassen aber eine vollständigere Handschrift dieses Werkes; denn die von ihnen Cent. IX, cap. IV, col. 45. 72 und 74 angeführten Stellen fehlen in der Ausgabe von Mabillon. Derselbe behandelt diesen Streit in Acta Sanct. Saec. IV, P. II praef. S. IV, No. 51—63. Raban sagt gegen des Paschasius Behauptung: jeder Gläubige müsse glauben und bekennen, dass der Leib und das Blut des Herrn wahrhaft Leib und Blut sei; unerhört aber sei die Behauptung, dass es eben das Fleisch sei, welches von Maria geboren, am Kreuze gelitten habe und auferstanden sei; nicht der Natur, sondern der Art nach sei der Leib Christi, welcher unter den Gestalten von Brot und Wein durch den Priester dargebracht werde, der Leib, welcher von der Maria geboren sei. Er verbreitet sich auch genauer darüber, dass das Leiden Christi nicht von neuem beginne, so oft man das Geheimniss des unblutigen Opfers feiere.

27) Schrift an Noting über die Prädestination.

Im Februar 848 war es, wo König Ludwig mit Lothar zu Coblenz eine Zusammenkunft hatte. Lothar suchte ihn vergebens gegen Karl zu gewinnen. Ludwig verliess Coblenz, um die Rüstungen zu einem Feldzuge gegen die Böhmen zu

betreiben. Während die Heereszüge sich sammelten, traf Raban am Hofe des Königs im Lahngau mit dem Bischof Noting, der zum Nachfolger des Bischofs von Verona ernannt war, zusammen und besprach sich mit ihm über die Häresie, welche in der neuen Prädestinationslehre liege. Man einigte sich dahin, dass Raban ein Werk schreiben sollte, um den Irrthum zu widerlegen, dass derjenige, welcher zum Leben bestimmt sei, nicht zu Grunde gehen, und der zum Tode Prädestinirte nicht selig werden könne. Raban säumte nicht, sein Versprechen zu erfüllen, und schickte ihm die Schrift mit der Ueberschrift: „Viro venerabili et omni nomine dignissimo Notingo, electo episcopo, Hrabanus in Christo salutem" (Sirmond. opera Tom. II, p. 134).

Raban verwirft die Meinung, als wirke die Vorherbestimmung Gottes bei allen Menschen entweder zum Guten oder zum Bösen, und entwickelt den Begriff der Prädestination aus einer dem h. Augustin untergeschobenen Schrift[1]). Prädestination, sagt er, komme vom Vorhersehen, sich vorher Ereignen oder Vorherverordnen des Zukünftigen; Gott, dem das Vorhersehen nicht zufällig, sondern wesentlich sei, wisse Alles, ehe es sei, eben so vorher und prädestinire es, und zwar desshalb prädestinire er es, weil er es vorherwisse, wie es sich ereignen würde. Desshalb sage auch der Apostel, diejenigen, welche er vorher gekannt habe, habe er auch prädestinirt (Röm. 8, 29). Aber nicht Alles, was Gott vorherwisse, prädestinire er auch; das Böse wisse er zwar vorher, aber prädestinire es nicht, das Gute aber wisse er vorher und prädestinire es.

28) Brief an Eberhard.

Noch im April 848 schrieb Raban auch an den Bischof Eberhard von Friaul[2]). Er nimmt darin auf Gottschalk's Lehre über die Prädestination Rücksicht und entwickelt sie ebenso, wie er sie in der Schrift an Noting behandelt hatte (Sir-

1) Augustini opera, Antverp. 1700, Tom. X, hypomnesticon contra Pelagium, lib. VI, cap. II.

2) In der Ausgabe von Ughelli (Italia sacra, Tom. III, cap. 696 seq.) trägt der Brief an Eberhard das Datum 10 Cal. Maji.

mond opp. Tom. II, p. 1341). Es sei in Deutschland bekannt, schreibt Raban, dass ein Klügling (sciolum), mit Namen Gottschalk, sich bei dem Grafen aufhalte und lehre, der Mensch sei durch die Prädestination Gottes so gebunden, dass er, selbst wenn er selig werden wolle, und zu diesem Zwecke durch den rechten Glauben und gute Werke zum ewigen Leben zu gelangen strebe, sich vergeblich abmühe, wenn er nicht zum Leben prädestinirt sei, als ob Gott, welcher der Urheber des Heils, nicht des Verderbens sei, den Menschen zum Untergange zwinge. Dass sich Gottschalk's Lehre schon vor seiner Reise nach Deutschland, vorzüglich von Friaul aus in Deutschland verbreitete, sagt Raban am Schlusse des Briefes an Eberhard ausdrücklich mit den Worten: „Haec ergo, amice carissime, ideo tibi scripsi, ut cognosceres, quale scandalum de illis partibus veniens in hoc populo generavit (Sirmond loc. oct. p. 1353)."

29) Briefe an Hinkmar, Erzbischof in Rheims.

Der erste Brief ist 848 von der Mainzer Synode aus an Hinkmar, Erzbischof in Rheims, geschrieben worden. Er steht sowohl in der Harduin'schen als Mansischen Conciliensammlung und ist das einzige Actenstück, das wir darüber haben [1]). Er sagt darin: Da wir diese Meinung über die Prädestination gehört und gefunden haben, dass er (Gottschalk) nicht davon abzubringen sei, so haben wir auf die Einwilligung und den Befehl unseres Königs Ludwig beschlossen, ihn, nachdem wir ihn sammt seiner verderblichen Meinung verurtheilt haben, dir zu schicken, damit du ihn in deinem Sprengel behaltest, von dem er vorhin wider die Ordnung weggelaufen ist, und ihn den Irrthum nicht weiter ausbreiten und das Christenvolk verführen lassest, da er, so viel ich höre, schon Manche auf seine Seite gezogen hat, welche sich in der Gleichgiltigkeit gegen ihr Heil verlauten lassen: Was wird es auch nützen, wenn ich es mir über dem Dienst Gottes sauer werden lasse? denn wenn ich zum Tode prädestinirt bin, werde ich ihm nicht entgehen; wenn ich aber gleich Böses thue und zum Leben prädestinirt bin, gehe ich ohne Zweifel zur ewigen Ruhe u. s. w."

1) Rössler, Bibliothek der Kirchenväter. Bd. X. 593—595.

In einem zweiten Briefe an Hinkmar sagt er unter Anderem von Gottschalk: „Qui in omnibus vituperabilis inventus est quia nec monachi votum, nec sacri ordinis ritum, sed neque praedicandi officium legitime observavit (Sirmond. opp. Tom. II, p. 1307).“ Auch hat Kunstmann ein Fragment eines dritten Briefes an Hinkmar aufbewahrt, welches sich im Anhange unter No. VI befindet. Hinkmar hatte sich wegen der Schrift Gottschalk's über den Streit de trina et una deitate an Raban gewandt. Raban drückt sein Erstaunen aus, was mit dieser neuen Bezeichnung gesagt sei, und warum es nicht genügen solle, so zu sprechen, wie die heiligen Väter in ihren Glaubensbekenntnissen gethan hätten. Mit diesem Briefe schliesst sich auch der Antheil, welchen Raban an dem Streite über die Prädestination genommen hatte.

30) Brief an den Chorbischof von Mainz.

Noch im Jahre 848, als Raban gerade im Kampfe gegen Gottschalk begriffen war, schrieb er einen Brief an seinen Chorbischof Regimbold, worin er auf verschiedene Fragen, die Bussdisciplin betreffend, die Regimbold an ihn gestellt hatte, antwortet. Raban schrieb an denselben auch noch einen zweiten Brief, in welchem dieser als Chorbischof mit einem eigenen Sprengel erscheint. Es werden darin 7 Fragen beantwortet, welche Regimbold ihm bezüglich der Entführung eines Christen, der Busse gegen Eltern, der Verheirathung mit der Wittwe eines Blutsverwandten etc. vorgelegt hatte (Harzheim I, o. p. 212).

31) Liber de chorepiscopis et dignitate atque officio eorum ad Drogonem, episcopum Metensem.

Es war damals über die amtliche Stellung der Chorbischöfe Streit entstanden. Einige weihten die Priester und Diaconen, welche von den Chorbischöfen ihrer Vorfahren geweiht worden waren, wieder; Andere erlaubten den Chorbischöfen, die Firmung zu spenden und die kirchlichen Weihen mit Wissen des Diöcesenbischofs zu ertheilen. Raban spricht sich in dieser Schrift dahin aus, dass das Amt der Chorbischöfe schon zu den ersten Zeiten der Kirche bestanden habe, und die Chorbischöfe, wenn sie von ihren Bischöfen die Weihe erhalten

hätten, nach ihrer Vorschrift die kirchlichen Weihen ertheilen und die Handlungen des bischöflichen Amtes vornehmen könnten (Harzheim con. Tom. II, p. 220).

32) Brief an Heribald.

Gegen das Jahr 854 oder 855 schrieb Raban an den Bischof Heribald von Auxerre ein Werk, welches im Auszuge die Canonen über die Busse verschiedener Verbrechen und Disciplin von Clerikern enthält, welche in dem Pönitentialbuche an den Erzbischof Otgar ausführlicher angegeben sind [1]). Veranlasst durch eine Frage Heribald's kommt Raban im 4. Kapitel auf die Streitigkeiten über die Eucharistie und auf sein Werk an Abt Eigil zu sprechen. Auf die Frage Heribald's: ob die Eucharistie nach dem Genusse, wenn sie, wie andere Speise der Verwesung anheimfalle, nicht wieder ihre frühere Natur, die sie vor der Consecration hatte, annehme? antwortet Raban verneinend und unterschied zwischen den sichtbaren Gestalten und dem unsichtbaren Wesen des Sacramentes und dessen Wirkungen. Von den sichtbaren Gestalten lehrte er, dass sie wie andere Speisen der Verwesung preis gegeben seien, was Paschasius nicht zugab. Dessenungeachtet wurde er später, aber fälschlich, von Heriger des Stercoranismus beschuldigt. Dieser Brief ist das letzte Erzeugniss seiner wissenschaftlichen Thätigkeit. Der Tod ereilte ihn am 4. Februar 856 zu Winkel im Rheingau nach manchen trüben Erfahrungen, die er auch hier gemacht [2]). Sein Andenken lebt in jenen Gegenden noch heutigen Tages fort und wir müssen nach Betrachtung seiner Schriften ihm mit vollem Rechte das Zeugniss geben, dass er mit dem grössten Fleisse eine seltene Gelehrsamkeit nach dem Standpunkte jener Zeit verband. Seine Bücher vermachte er theils der Abtei, theils

---

1) Harzheim conc. germ. Tom. II, p. 191. Vgl. Schröckh, Bd. XXIII, S. 497 u. 498. Natalis Alexander, Tom. XII, p. 462. Epistola ad Heribaldum c. 33. Mabillon, I. cap., p. XXXVII.

2) Damals Vinicella genannt, d. h. Weinkeller, dergleichen die Römer schon frühzeitig in jenen Gegenden angelegt haben sollen. S. Schneider's Buhonia III, 2 S. 1.

dem Kloster des heiligen Albanus zu Mainz, wo auch seine Ueberreste beigesetzt wurden und bis in's Jahr 1515 verblieben, wo sie Erzbischof Albert nach Halle in die Basilica des h. Mauritius (Moritzburg) bringen liess. Wir schliessen mit dem Ausspruche des **Baronius**, der ihn ein „fulgens Germaniae sidus" und „theologorum verticem", gewiss nicht mit Unrecht, nennt.

---

# X.

# Studien zur Itala.

Von

**Hermann Rönsch,**
Diakonus in Lobenstein.

(Fortsetzung.)

## 4. Ist anzunehmen, dass in der Itala expedimentum im Sinne von δοκιμή gebraucht sei?

In seiner „die neueren Forschungen im Gebiete des Bibellatein" beleuchtenden Collectivrecension [1]) hat der Rector des Gymnasiums in Rottweil, Herr *Johann Nepomuk Ott*, die Füglichkeit und Nothwendigkeit einer solchen Annahme ohne Weiteres vorausgesetzt; denn man liest daselbst S. 782: „Im Anhang tragen wir noch zwei weitere der Itala angehörige, sonst nicht belegte Beispiele dieser Bildung [Substantivbildung mit -mentum] nach: I Machab. 11, 58 et misit illi **auramenta** (= χρυσώματα) (SGerm. 15), und II Cor. 9, 11 per **expedimentum** (διὰ δοκιμῆς) miserationis huius (SGerm. und Clarom.)".

---

1) Dieselbe befindet sich in d. Jahrbüchern f. class. Philologie, herausg. v. *Alfr. Fleckeisen*. 20. Jahrg. 1874. 10. Heft, S. 757—792. 12. Heft, S. 833—867. Die einschlagenden Schriften von *Wiseman*, *Gams*, *Hagen*, *Heiss*, *Loch*, *Kaulen* und von mir besprechend, übergeht sie die höchst beachtenswerthen und wichtigen Untersuchungen, welche Herr Prof. Dr. **Ernst Ranke** in Marburg seinen zahlreichen Itala-Publicationen beigegeben hat, gänzlich mit Stillschweigen.

Von diesen Beispielen ist das erstere willkommen und wir sind unsererseits im Stande, in Betreff des Subst. auramentum noch ein anderes Zeugniss vorzuführen, nämlich Glossar. Labbaei (Lutet. Paris. 1679) I. p. 19: auramentum, χρύσωμα. Dagegen das an zweiter Stelle von *Ott* beigebrachte Sprachgut halten wir für Contrebande. Bevor wir unsere Gründe anführen, ist es nöthig, einen zweifachen Anstoss in dem *Ott*'schen Citate hinwegzuräumen. Zunächst ist die Versziffer 11 in 13 abzuändern, da nur die Stelle 2 Cor. 9, 13 gemeint sein kann. Sodann was soll miserationis hier? Im Clar. [p. 231. ed. Tischendorf.] steht, wovon der Anführende sich leicht überzeugen konnte, ganz richtig ministrationis [= τῆς διακονίας]. Ob im SGerm. der Paulinischen Briefe oder in dessen Abdrucke bei Sabatier wirklich miserationis sich vorfindet, vermögen wir augenblicklich beim Nichtzurhandsein des letzteren nicht zu constatiren und halten es auch in Anbetracht der notorischen Unzuverlässigkeit des SGerm. nicht einmal für unwahrscheinlich; denn nach den Zeugnissen älterer und neuerer Kritiker ist dieser Codex im griechischen und lateinischen Texte wesentlich nichts weiter als eine mangelhafte Reproduction des Clar., die nicht blos die Fehler dieses letzteren, sondern auch eine Unzahl anderweitiger aufweist, wozu noch kommt, dass sein bei Sabatier befindlicher Abdruck mitunter den lateinischen Wortlaut des Codex selbst nicht deutlich erkennen lässt[1]. Hiernach ist es unbegreiflich, wie Ref., falls er miserationis bei Sabatier vorgefunden, diese Lesart, deren Verkehrtheit ihm bei einer Vergleichung des griechischen Originals sofort einleuchten musste, unbedenklich seinem Citate einverleiben und überhaupt den ungleich älteren und besseren Clar. dem SGerm. nachstellen konnte. Bei einem Kritiker, der seine Feder so scharf zugespitzt hatte, um insbesondere an einem Buche, dessen Betitelung schon

1) *Wetstenii* Prolegomena in N. T. ed. *Joh. Sal. Semler.* Hal. 1764. p. 547—550. N. T. Graece ed. *Tischendorf.* Edit. VII. crit. min. Lips. 1859. p. CVI. CXXIV.

ihm Missbehagen verursachte, fünf volle Jahre nach dessen Erscheinen das philologische Richteramt bis ins Kleinste zu üben, muss ein so unkritisches und unsorgsames Verfahren um so auffallender erscheinen.

Wir wenden uns nun zu expedimentum selbst. So steht allerdings im Clar., und zwar nicht blos 2 Cor. 9, 13, sondern auch in demselben Briefe 2, 9: ut cognoscam expedimentum vestrum [ἵνα γνῶ τὴν δοκιμὴν ὑμῶν]. Wer aber sieht nicht ein, dass dieses an beiden Stellen ein Schreibfehler für experimentum ist? Weisen doch an der zweitgenannten Stelle fünf Zeugen dieses richtige experimentum auf, nämlich Boern. Demid. Amiat. Fuld. Vulg.! Zu ihnen aber tritt sogar der Clar. selbst 2 Cor. 13, 3 und Phil. 2, 22; denn dort haben die sämmtlichen sechs Zeugen übereinstimmend: experimentum [δοκιμὴν] quaeritis, und hier: experimentum autem [τὴν δὲ δοκιμήν, — *autem* om. Boern.] eius scitis [cognoscite: Dem. Amiat. Fuld. Vulg.]. Angesichts solcher Conformität in der Wiedergabe von δοκιμή [auch von δοκιμασία im Clar. Hebr. 3, 9] durch experimentum und bei der Unmöglichkeit, in irgend welcher Ausdeutung von *expedire*, zu der auch die Glossenliteratur keine Handreichung darbietet, eine Hinweisung auf δοκιμάζειν zu finden, würde es verwunderlich sein, wenn man in dem zweimaligen Vorkommen des — meines Wissens sonst nirgends auftretenden — Wortgebildes *expedimentum* etwas mehr erblicken wollte, als ein Abschreiberversehen, dessen eventuelle Weiterverpflanzung in den cod. SGerm. man nach dem oben Gesagten für durchaus belanglos halten müsste.

### 5. Wofür ist retiaculum zu halten?

Keinesfalls für ein aus *rete* und dem adjectivischen *iaculum* componirtes Substantivum, zu dessen Gunsten allerdings die angenommene Bedeutung *Wurfnetz* und die einstmals recipirt gewesene Lesung des Plautinischen Verses Asin. I. 1, 87: „venari *reteiaculo* in medio mari“ zu sprechen scheinen und das ich deshalb auch in meiner Itala u. Vulg.

S. 219 unter die Composita aufgenommen hatte, umso mehr als diese Auffassung durch die ebenfalls bei Plautus vorkommende Phrase *rete iacĕre* sowie durch das italienische *ritrecine* [= Wurfgarn] anscheinend gestützt wurde. Nachdem mir jedoch schon vor 5 Jahren bezüglich der Richtigkeit dieser Annahme in Folge einer gütigen Mittheilung des Herrn Gymnasialdirectors Dr. Wilh. Schmitz zu Cöln erhebliche Zweifel beigekommen waren, so gelangte ich im August v. J. durch Auffindung des Partic. retiatus im Würzburger Itala-Palimpsest prophetischer Stücke und bei Verecundus[1]) zur Gewissheit; denn hiernach liess sich, zugleich im Hinblicke auf das griechische *δικτυοῦν*, ein — nur zufällig bis jetzt unbezeugt gebliebenes — Verbum *retiare voraussetzen, von welchem das Subst. retiaculum mittelst der Bildungsendung *-culum* ganz in derselben Weise gestaltet wurde, wie die sämmtlichen in It. u. Vulg. S. 37—39 aufgeführten Substantiva auf *-culum* (mit Ausschluss der beiden unter die Deminutiva zu setzenden *carpisculum* und *laterculum*) von Zeitwörtern auf A und E (I) abgeleitet worden sind, nämlich einestheils von *habitare*, **pinnare* [durch das Partic. *pinnatus* verbürgt], *signare, spirare, defensare, de-remeare, exceptare, ientare, memorare, notare, obstrepitare* . . ., **tŏmare* [= stopfen, wie aus *tomacina* erschlossen werden kann], *vectare*, — anderentheils von *offendere*, *statuere* [Wurzel *sta*- mit *Sta-t-ina, sta-ti-m, sta-ti-o*], *cooperire, dis-incernere, revertere, terrere, vertere*[2]). In diese Kategorie würde somit

1) Ezech. 41, 16: fenestrae retiatae [δικτυωταί], Wirc. — Judic. 5, 28: per fenestram retiatam [Theodot.: διὰ τῆς δικτυωτῆς] prospexit mater eius, Verecund. in Cantic. Deborae (ap. Pitr. Spicil. Solesm. Tom. IV. Paris. 1858). — Das Verbum δικτυοῦν [= ad retis formam componere, retibus contexere, cancellare] findet sich 3 Regn. 7, 17 LXX; 3 Regn. 6, 4 Complut. Theodot.

2) Ich trage hier die folgenden Substantiva gleicher Bildung nach: *divinaculum* [= μαντεῖον, im Ashburnh. u. bei Rufinus], *collectaculum, furfuraculum* [Intensivum aus *forare*, = τρύπανον], *liaculum, obiectaculum, obturaculum, pisaculum* u. *pistaculum, sentinaculum*; *cerniculum, subcerniculum, verticulum, diverticulum, dividiculum, irridiculum, prandiculum*, andere auf später versparend.

auch retiaculum [= *δίκτυον*], welches übrigens auch 1 Regn. 7, 18. 20 in der Vulgata sowie Not. Tiron. Bernens. 60, 72 (ed. *Schmitz*) vorkommt, zu stellen sein. Es ist weder ein Compositum noch ein Deminutivum [1]), sondern vielmehr ein mit demselben Bildungssuffix, wie *piaculum*, *gubernaculum*, *oraculum*, *cenaculum* [2]), versehenes Verbalderivatum.

### 6. Das Italasubstantiv praeripium.

Im Palatinus der Evangelien lautet Mc. 5, 13: Et permisit illis; et cum introissent in porcos spirituus immundi, ierunt cum impetu in gregem et per praeripium [*κατὰ τοῦ κρημνοῦ*] caeciderunt in mare quasi duo milia, et suffocati sunt in mare.

Man kann sich freuen, dass unter den wenigen Bruchstücken des Palatinischen Evangeliums nach Marcus, welche dem Untergange entronnen sind [Mc. 1, 20—4, 8. 4, 19—6, 9. 12, 37—40. 13, 2—3. 24—27. 33—36], auch dieser Vers sich befindet; denn das darin überlieferte Wort praeripium ist ein interessantes und höchst seltenes.

Nach seiner handschriftlichen Schreibung auf ripa zurückzuführen, bezeichnet es etwas vor dem Ufer oder an dessen äusserstem Rande Aufragendes oder sich Hinstreckendes. In dem ersteren Sinne, dem der verticalen Erhebung, würde es hier aufzufassen sein, wo *ὁ κρημνός* auf einen jähen Absturz hinweist und wo auch im Lateinischen die Anwendung des Singularis gerade dieses Bild einer steil emporragenden, unmittelbar zum Abgrunde führenden Felsklippe plastisch vor Augen stellt. In dem anderen Sinne dagegen, nämlich dem der horizontalen Erstreckung, scheint das Wort von Apulejus de Magia c. 8 gebraucht zu sein, wenn er von dem Crocodil des Niles sagt,

1) *Ott* a. O. S. 789: „. . das in der Itala so häufige *retia* . . ., das in *retiaculum* sich deminutiv weiter bildet."

2) Vgl. *Schmitz* im Rhein. Museum, Jahrg. 1874, S. 633.

ein diesem befreundeter Flussvogel stecke ungefährdet seinen Schnabel in dessen offenen Rachen, um die in die Zähne verflochtenen vielen Blutegel herauszuholen, „cum egressus [crocodilus] in praeripia fluminis hiavit". Denn in diese Schilderung würde jener erstere Begriff der Steilheit und Abschüssigkeit des Ufers deshalb nicht passen, weil die Schwierigkeit des Erklimmens und dessen offenbare Fruchtlosigkeit bei einem ebenso gut auf flachen Uferrändern zu erreichenden Zwecke in der Vorstellung des Lesenden die Concinnität der Darstellung zerstören würde. Möglicherweise zwar könnte man im Hinblicke auf das bekannte *praerupta* [= jähe, abschüssige Orte] der Ansicht sein, im Palatinus sei praerupium als Denominativum von rupes gemeint und das daselbst geschrieben stehende praeripium sei von diesem nur lautlich, nicht etymologisch verschieden, ganz so wie z. B. im Italacodex Cantabr. Act. 10, 12. 11, 6 quadr*i*pes für quadrupes, ingleichen in africanischen Inschriften bei Renier [1]) con*ti*bernalis 1198 für contubernalis, Had*ri*metum 218, Ad*ri*meto 100 b. 41, mo*ni*mentum 218. 503 . . ö., Pos*ti*mus 122, Pos*ti*ma 2854 sq. gelesen werde; dafür spreche ja auch die nähere Sinnverwandtschaft des aus rupes gebildeten Substantivs mit κρημνός sowie sein ausdrückliches Bezeugtsein bei Tertullian adv. Marcion. IV. c. 38: sciens praeceps ituros homines, ipse illos in praerupium inposuit. Allein trotz dieser Gegengründe, deren Gewicht wir keineswegs in Abrede stellen, möchten wir doch glauben, dass der Verfasser der Palatinischen Version praeripium [2]) nicht blos geschrieben, sondern auch gemeint hat; denn die oben gegebene erstere Erklärung dieses Wortes scheint dessen Anwendung

---

1) *Renier* Inscriptions Romaines de l'Algérie. Paris 1860. Vgl. *Möller* Titulorum Africanorum orthographia. Gryphisw. 1875. p. 33.

2) *Georges* im Lat. Wörterb. s. v. verweist in Betreff dieses Ausdruckes noch auf Servius zu Virg. Aen. VI. 704 und auf Gronov. Observv. I. 20. Wir bedauern, nicht schon jetzt von beiden Stellen Einsicht nehmen zu können.

zur Wiedergabe von *κρημνός* ausreichend zu rechtfertigen. Jedenfalls ist alle Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, dass es im africanischen Latein die zwei Ausdrücke praeripium und praerupium *neben einander* und zu gleicher Zeit nicht gegeben hat, dass vielmehr nur einer von beiden gebräuchlich war, mag es nun jener oder dieser gewesen sein, und dass mithin in den drei von uns angeführten Stellen lediglich ein und dasselbe Wort zu supponiren ist. Besteht nun aber sowohl diese unsere Annahme als auch die vorher aufgestellte Behauptung, bei Apulejus passe praerupia in den Zusammenhang nicht, in Richtigkeit, so folgt daraus, dass das Palatinische praeripium ebenfalls auf ripa zurückzuführen und nicht minder bei Tertullian praeripium anstatt des recipirten praerupium zu lesen sein wird.

## 7. Weibliche Substantiva auf -a.

Wenn Hr. *Ott* a. O. S. 782 durch die Aeusserung über die in It. u. Vulg. S. 69—82 aufgeführten Substantiva auf *-io*, er würde dies umfangreiche Material nach den verschiedenen Bedeutungen des Suffixes ordnen, hat andeuten wollen, schon dem Verf. der Schrift habe dieses Ordnen obgelegen, so hat er damit etwas gefordert, dessen praktische Ausführbarkeit in Abrede gestellt werden muss; denn da manche Substantiva der Art in mehreren Bedeutungen gebraucht sind, so wäre ein mehrmaliges Anführen derselben nöthig gewesen und dieses würde nebst den erforderlichen Erläuterungen einen viel zu grossen Raum beansprucht haben. Dann aber musste um der Consequenz willen auch in den anderen Capiteln dies Verfahren beobachtet werden, und in der That, *Ott* lässt es sich auch nicht verdriessen, fast auf jeder Station seines Recensentenweges die Klage über die nicht geschehene Gruppirung nach Suffixen zu wiederholen; er hat sich dabei nur nicht überlegt, zu welch' einem gewaltigen Umfange das schon bei der knappesten Darstellungsform über 500 S. zählende Buch angeschwollen sein würde, wenn sein Rath 6 Jahre früher gegeben und acceptirt worden wäre. Letzteres freilich

möchte ich bezweifeln, weil ich der Ansicht war und jetzt noch bin, eine derartige Anordnung, wie er sie fordert, sei nicht des Sammlers Sache, sondern die des Benutzenden, und bei einer Schrift, wie die meinige sein sollte, dürfe man sich darauf beschränken, den massenhaften, zum ersten Male zusammengebrachten Stoff nach gewissen, ohne Weiteres einleuchtenden Principien so übersichtlich zu ordnen, dass man an der Hand des Inhaltsverzeichnisses und eines vollständigen Registers sowie innerhalb derjenigen Abschnitte, die eine alphabetische Anordnung zulassen, mit Hilfe dieser jeden behandelten Ausdruck und Idiotismus sofort aufzufinden vermag. Mehr habe ich nicht versprochen und mehr ist man daher auch nicht von mir zu heischen berechtigt. Will Hr. *Ott* seinerseits weitergehn und z. B. die Fragen über Bedeutung der Suffixa, über den Unterschied der Zeiten in ihrem Gebrauche, über Stellvertretung des einen durch das andere eingehend untersuchen, so möge er dies ja thun und ich werde fürwahr nicht der Letzte sein, der sich darüber freuet; wenn er jedoch mir zum Vorwurfe machen will, dass ich irgend welche dem Plane meines Werkes fern liegende Aufgaben, die ihm jetzt beifallen, nicht schon selbst gelöst oder gewisse Eintheilungsprincipien, welche ihm zusagen, mir aber bei der Bearbeitung meines Buches schon aus äusseren Gründen hätten unanwendbar erscheinen müssen, darin nicht adoptirt habe, so ist das eine Unbilligkeit, gegen die ich mich verwahren muss. Im Uebrigen nehme ich das Gute und Richtige, das in seiner Besprechung enthalten ist, bereitwillig an. Dazu gehört z. B. der Hauptsache nach das über die *Substantiva* auf *-a* Gesagte, insofern sie einer Sichtung und principiellen Gruppirung bedürfen.

Indem ich hier ausschliesslich die *Feminina* auf *-a* behandle, werde ich die in meiner It. u. Vulg. S. 83—88 verzeichneten nebst einigen neu hinzugefügten in folgender Weise ordnen: A. Primitiva. B. Derivata: 1. vom Substantiv, 2. vom Adjectiv, 3. vom Adverbium, 4. vom Verbum, und zwar: a. vom Präsensstamme, b. vom Supinalstamme. Dazu

kommen als Anhang: C. Subst. griechischen Ursprunges. D. Subst. ungewisser Herkunft.

Auszuscheiden sind demnach und den betreffenden Kategorien zuzuweisen einestheils die substantivirten Adjectiva *aeditua, calvaria, proma, bigerrica, equila, scaeva;* anderentheils die Composita *intemperia, suggrunda, tripetia.*

## A. Primitiva.

catta (It. u. V. S. 83). pruna (84). simila (ib.). — *baxea* (86). *branca* Grom. vett. p. 309, 2: *br.* lupi. 309, 4: *br.* ursi. — *bria* Arnob. VII. 29. Labb. I. 23: *bria*, εἶδος ἀγγείου. — *canaba* (86), *canava, kanaba, cannaba, canapa* Orell. 4077 = Grut. 466, 7 = Boiss. Inscr. d. Lyon p. 209. — Orell. 7007 = Boiss. p. 209. — Orell. 6803. Renier Inscr. d. Troësm. p. 20 sq. — Grut. 73, 4 = Orell. 3798 . . . [Weiteres s. bei *Joergensen* De Municipiis et Coloniis . . Berol. 1871.] *canicae, cucuma, ganta* (S. 86). *grosa* [Schabeisen] Arnob. VI. 14. Gl. Papiae: *grosa*, rasoria argentarii. Labb. I. 83: *grossa*, ἀδρό. — *gumia, planca* (86), *ruma* (87). *sarna* [= impetigo, sicca scabies] Isid. IV. 8, 6. — *spelta, stapia, strena, tufa, vola* (87).

## B. Derivata.

### 1. Substantivderivata,

acceia Lev. 11, 17: bubonem et catirecten et acceiam [ἶβιν] ibin, Ashburnh. — Labb. I. 3: acceia, ἀσκαλάφη . . accia et acceia, ἀσκαλάφη[1]). — fulica (S. 84). manua (ib.) Gl. Isid. p. 656, 5: manua manipuli [-lus?]. Gl. Amplon. p. 352, 9: manua, manipula. — polenta (84). — *acia, aeruca* (85), *antistita, cuca, balluca, bulga* [= *bullica, bulca* von *bulla*; S. 86]. *cannicae* Pallad. I. 13 lemm.

---

1) *Diez* Wörterb. d. roman. Sprachen. 3. A. I. Bonn 1869. S. 5. *Rönsch* Nachlese auf d. Gebiete roman. Etymologien I. (in *Lemcke's* Jahrb. f. rom. u. engl. Liter. 1874, 2. H. S. 184 f.).

*cannuciae* Grom. 315, 16. — *carruca*, *lea*, *nassiterna* (86). *oreae* Naev. com. 20. Titin. com. 119. *pava* Auson. Epigr. 69, 4. — *saccia*, *σάκκος*: Labb. I. 162. — *scordalia*, *tumicla* (87).

## 2. Adjectivderivata.

minacia (S. 84; von *minax* gebildet, wie die 3 nachfolgenden von *edax*, *procax*, *tenax*). *edacia* Gl. Maii VIII, 522: *edacia*, avara comestio [so lies anst. *edacio ab ara comestio;* anders Hildebrand zu Gl. Paris. p. 120, 10]. *procacia* (S. 87). *tenacia* [= perseverantia, duritia] Enn. ap. Non. 407. — *latitia* Grom. 308, 17. 312, 28. 313, 28. 319, 24. 322, 4. 9. 24. 333, 16. Marin. Iscriz. Alb. p. 119. Orell. 4561: habet agellus conclusus *latitiae* pedes . . *longitia* Veget. Mul. IV. 2, 2. Grom. 316, 2. 321, 14. 333, 9. 363, 15: grandes *longitias*. Orell. 4561: *longitiae* pedes . . **platitia*, wegen des Fischnamens *platessa* [Platteise] Auson. Epist. 4, 60. *surditia* Gargil. Mart. d. Pom. 23. 26. *hilaria* Laber. com. 52 Ribb. *inaniae* (S. 86). *infidia*, *ἀπιστία*: Labb. I. 92 (cf. p. 228). *sodalia* Inscr. Murator. 1474, 10. Grut. 1134, 2. *planuria* [von *planuris*, vgl. Adj. gnaruris] Grom. 352, 15.

## 3. Adverbialderivata.

Nur eines haben wir zu verzeichnen: *antiae* [von *ante*] Apul. Florid. c. 3. Gl. Paris. 13, 112, wozu Hildebrand noch mehr Belege aus Glossen anführt.

## 4. Verbalderivata.

### a. Ableitungen vom Präsensstamme.

ignora [*ἄγνοια*] Ezech. 46, 20: Hic locus est ubi cocent illic sacerdotes quae pro ignora et quae pro peccato, cod. S. Paul[1]). — scutra [von *excudere*, — S. 84] Caecil.

1) In Uebereinstimmung mit den beiden Editoren des im Kloster Sct. Paul aufgefundenen Ezechiel-Fragmentes [„*ignora* sphalma pro *ignorantia*, quod vocabulum iam supra XLIV, 29

com. 68 Ribb.; Serv. Virg. Georg. I. 110. Nebenformen sind: scruta Lev. 11, 35: clibani et scrutae [χυτρόποδες] mundabuntur, Ashb., — und scuta Lucil. Sat. V. 28. — traha 1 Paral. 20, 3: fecit super eos tribulas et trahas et ferrata carpenta transire [διέπρισε πρίοσι καὶ ἐν σκεπάρνοις καὶ ἐν διασχίζουσι], Vulg. — Colum. II. 21, 4. *trahea* Virg. Georg. I. 164. — *affaniae*, *attegia* (S. 86). *attinae* Grom. 139, 1. 142, 26. *campsa* [von *campsare*] Gl. Labb. I. 25: *campsa*, κάμπτρα. — *cava* [Höhlung] Grom. 217, 1. 10. 221, 12. 281, 8. 12. 321, 16. 328, 8 sq. 409, 13. *cavilla* [für *calvilla* von *calvĕre*] Plaut. Aul. IV. 4, 11. Labb. I. 27: *cavilla*, σκῶμμα. — *curcilla* [Mundknebel; von *coërcere*] Gl. Paris. 89, 527: *curcilla*, oppilágo (cf. p. 228, 138). — *compagina* Grom. 331, 6. 338, 11. 18. *destina* Vitruv. V. 12, 3. Arnob. II. 69. *diffamia*, *dividia* (S. 86). *emenda* cf. Voss. d. Vitiis serm. p. 419. *falla*, *favea*, *fulmenta* (S. 86). *iacca* [von *iacĕre*, 86] Veget. Mul. I. 56, 5. *lacca* [von *lacĕre*] Veget. Mul. I. 27, 4. III. 19. *lamenta*, *lucta* (S. 86). *mergae* Plaut. Poen. V. 2, 58. Rud. III. 4, 58. Colum. II. 21, 4. *offucia*, *posca*, *proba*, *suppetiae* (S. 86 f.). *vicia* [= victoria] Isid. X. 210. *vinca*, *pervinca* [von *vincire*, vgl. *Corssen*, Ueber Aussprache . . 2. A. I. 540. 542] Plin. N. H. XXI. 11 (39). 27 (99). *pervinca* Apul. Herb. 58.

b. Ableitungen vom Supinalstamme.

Man könnte sie in solche scheiden, die sich als substantivirte Participia betrachten liessen (z. B. *collecta*, *torta*, *accepta*), ferner in solche, die das Mittel oder das Ergebniss der Handlung bezeichnen, und endlich in Stellvertreter der Participialsubstantiva auf *-io* (*defensa*, *extensa*, *remissa* u. a.), denen mitunter sogar eine abstracte Bedeutung zukommt.

---

nobis obviam fuit atque hoc in loco ab Hier. lectum est," E. Ranke p. 21] hatte ich das sonst nirgends bezeugte ignora für ein Versehen des Abschreibers gehalten. Vielleicht aber hat dieses Wort doch existirt, da die Analogie seiner Bildung dafür spricht; s. *Ott* a. O. S. 783.

Allein die Grenzlinie zwischen den Bedeutungen ist oft so fein, dass ihre Feststellung mehr der Willkür anheimfällt, und deshalb führen wir im Nachfolgenden alle Verbalderivata dieser Art ohne weitere Sonderung neben einander auf.

collecta (S. 108), defensa (83). expensa 3 Regn. 9, 15: haec est summa expensarum [Alex.: τῆς προνομῆς] quam obtulit. 4 Regn. 12, 12: in universis quae indigebant expensa [ὅσα ἐξωδιάσθη] ad muniendam domum, Vulg. — JCt., Claud.; Labb. I. 70: expensa, δαπάνη. — extensa (S. 83). remissa [ἄφεσις; S. 87] Luc. 1, 77: in remissa peccatorum suorum. 3, 3: in remissa peccatorum. 24, 47: praedicare . . paenitentiam et remissa [*sic*] peccatorum. Mc. 3, 29: non habet remissa [ἄφεσιν], Palat. — Mt. 26, 28: in remissam [LO] peccatorum, Cypr. Ep. 63, 9. — Luc. 24, 47: praedicari . . paenitentiam et remissa [ABM[1]] peccatorum, Cypr. Test. I. 4. — torta (S. 85). Exod. 29, 23: tortamque panis unius, Vulg. — *accepta* [Ackerantheil] Grom. 14, 17: adicientes ad *acceptas* suas certum modum taxaverunt. 45, 8 = 75, 31: secundum *acceptam* eius veterani. 51, 8 = 83, 14. 51, 16. 83, 23. 113, 3. 156, 11. 14. 16. 161, 11 . . . 5. *accessa* Solin. 23 ex., Serv. Virg. Aen. I. 246. *ascensa* Miss. Rom. MS. 87, fol. 9 (*Mone* Lat. u. griech. Messen. Frankf. a. M. 1850. S. 127): in *ascensa* domini. — *caesa* (S. 86). *censa* Grom. 360, 12: inter *censam* centuriae. — *deprensa* PDiac. p. 71 M.: *Deprensa* dicitur genus militaris animadversionis, castigatione [über diese s. Liv. VII. 4] maior, ignominia minor. — *exclusa* = Schleuse, cf. Ducang. s. v. *sclusa* = Mühlenschütze, LSal. tit. 24, §. 11: si quis *sclusam* de farinario [Mehlmühle] alieno ruperit (vgl. *Pott* Plattlat. u. Roman. S. 335). — *fricta* [Röstung] Apic. II. 49: isicia . . si *frictâ* fiunt (cf. *Schuch* ad l.). — *missa* [= missio] Commodian. Carm. apolog. 77: stat miles ad *missam* [cod.: *misse*]. Augustin. Serm. 49, 8: post sermonem fit *missa* catechumenis, manebunt fideles. Alcim. Avit. Epist. 1: a cuius proprietate sermonis in ecclesiis palatiisque sive praetoriis *missa* fieri pronuntiatur,

cum populus ab observatione dimittitur. Caesar. Arelat. Homil. 23. Gregor. Turon. d. Vit. patr. c. 4. 8. Mirac. I. 90 (oft bei Gregor, cf. Ruinart. opp. ind. s. v. *Mone* a. O. S. 3. 100. 106). — *pasta* [Mast] Apic. VII. 326: cum *pastâ* fiunt. — *puncta*, *subsessa* (S. 87). *sumpta* Gargil. Martial. d. Cura boum §. 1: dato *sumptas* salis. — *tecta*, *κατακέραμα*: Labb. I. 182. — *tincta* Prager Glossen [11. Jahrh., in Zeitschr. f. deutsch. Alterth. v. *M. Haupt.* III. Leipz. 1843. S. 474]: incaustum, atramentum, i. *tincta*.

## C. Substantiva griechischen Ursprunges.

plecta [= πλεκτή], simila [von σεμίδαλις], sporta (S. 84 f.) Cat. RR. 11, 4. Colum. VIII. 7, 1. XII. 6, 1. viriae [von εἴργω, vincio; S. 85]. *acnua*, *acna* [von ἄκαινα] Varr. RR. I. 10, 2. Grom. 30, 12. *agnua* Grom. 246, 1. 339, 17. *agna* Grom. 245, 7. — Colum. V. 1, 5 = Grom. 368, 5: actum provinciae Baeticae rustici *agnam* vocant. — *averta* [von ἀορτήρ; S. 86] Labb. I. 19: *averta*, ἀβόρτης. — *brisa* [aus βρύαις von βρύω, wie *pausa* aus παῦσις, gebildet] Colum. XII. 39, 2: subactam *brisam* prelo subicere. Labb. I. 23: *brisa*, στέμφυλον. — *gamba* [von κάμπτω; S. 86] Veget. Mul. I. 27, 4: Si laccae in *gambis* [= *Fesseln*, Gelenken zwischen Huf u. Schienbein] fuerint aut aliquis dolor coxae vel *gambae*, sanguis detrahatur *gambis*: sunt enim venae a visceribus descendentes per *gambas* interius. I. 56, 38: tollit altius crura et inflectione [sic codd.] geniculorum atque *gambarum* molliter vehit. II. 49, 1: Si aquatilia in articulis vel in *gambis* fuerint . . III. 19: Si iumento laccae enatae fuerint in *gambis* . . Si *gamba* vel armus . . tumere coeperit . . III. 22, 3: sanguis ei desub *gamba* [so, und nicht *de subgamba*, ist zu lesen] detrahitur copiosus. IV. 1, 2. — *plagia* [= Flachufer, von πλάξ] Serv. Virg. Aen. II. 23: statio est quam *plagiam* dicunt. — Gregor. Magn.: monachos monasterii Gazensis quod est in *plagia*. — *sisurna* S. 87.

### D. Substantiva ungewisser Herkunft.

emola (S. 83)[1]. fidelia (84) Colum. XII. 7, 3. 10, 4. 38, 1. 56, 1. *excetra, sabaia* S. 86 f. — *palasea, plasea* Arnob. 7, 24.

---

## XI.

# Zur Auslegung von Matth. 19, 23—26 (Marc. 10, 23—29),

von

**Aug. Baur,**
Pfarrer in Sontheim (Würtemberg).

Das Wort des Herrn: es sei leichter für ein Kameel, durch ein Nadelöhr zu gehen, als für einen Reichen, in's Reich Gottes zu kommen, ist von jeher eine Crux interpretum gewesen.

Untersuchen wir Matth. 19, 23—26, so ist unzweifelhaft,

---

1) *Ott* meint a. O. S. 782 f.: „Nach meiner Ansicht ist das Wort nichts anderes als die vulgäre Form für *hamula*. Ueber den Uebergang von *a* in *e* s. Schuchardt Vokalism. I. 185 ff. u. III. 98, über *o* = *u* in *-ola* ebd. II. 148, über Schwund des anlautenden *h* Corssen Aussprache u. s. w. I². 107 ff. Ist diese Erklärung richtig, so ist das Wort unter die Deminutiva zu versetzen." Nur Wenige werden diese Erklärung für richtig halten; denn wenn auch das über die Aspiration und das Suffix Gesagte keinem Bedenken unterliegt, so wird man doch stark bezweifeln müssen, dass *a* in solcher Stellung habe in *e* übergehen können. Auch stimmt die Bedeutung nicht, da *hamula* nach Colum. X. 387 [habilem lymphis hamulam] ein Wassergefäss, nach 3 Regn. 7, 40. 45 Vulg. ein Gefäss zum Sprengen oder [LXX: θερμάστρεις] zum Erwärmen des Wassers bezeichnete. Vielleicht ist emola semitischen oder provincialen Ursprunges.

dass **nicht** die **absolute** Unmöglichkeit des Eintritts des Reichen in's Gottesreich, sondern nur die **relative** Unmöglichkeit desselben behauptet werden soll, d. h. eine Schwierigkeit, welche für den Reichen nicht durch Menschen, sondern allein durch Gott zu überwinden ist (v. 26). Im Verhältniss zu dieser Schwierigkeit, relativen Unmöglichkeit ist nach dem klaren Wortlaut der Stelle die Schwierigkeit für ein Kameel, durch ein Nadelöhr einzugehen, die geringere. **Dies ist schlechtweg festzuhalten.**

Nimmt man nun das Gleichniss von Kameel und Nadelöhr ganz wörtlich, d. h. das Kameel als ein wirkliches Kameel und das Nadelöhr als ein wirkliches Nadelöhr, so gerathen wir in einen unlösbaren Widerspruch mit der unbestreitbaren Voraussetzung der Rede Jesu, dass von beiden Schwierigkeiten die des Kameels die leichtere, geringere sei. Denn das Eingehen eines Kameels durch ein Nadelöhr ist eine physische, absolute Unmöglichkeit, während doch das Eingehen des Reichen in's Gottesreich, wenn auch schwieriger als das Durchgehen des Kameels durch ein Nadelöhr, doch nur relativ unmöglich, nicht aber absolut unmöglich sein soll. Daher führt die wörtliche Fassung des Bildes gerade zu einer gegentheiligen Fassung des Wortes Jesu, so dass es heissen müsste: Es ist leichter für einen Reichen in's Reich Gottes, als für ein Kameel durch ein Nadelöhr zu gehen. Dann hat aber das Gleichniss seinen Sinn verloren.

Man ist daher genöthigt, unter „Kameel" oder „Nadelöhr" etwas anderes zu verstehen, als das Wort unmittelbar aussagt. Zunächst nun dachte man bei „Kameel" an den Strick des Kameels (so noch **Nippold**, Gleichnisse Jesu S. 32) oder auch an ein Schiffstau etc. Aber einmal ist es gar nicht nachweisbar, dass *κάμηλος* (גָּמָל) in der Bedeutung „Tau" vorkommt, sodann ist die Annahme, *κάμηλος*, das Ganze, stehe pro parte, den Strick, gar zu kühn, und endlich ist gar nichts damit geholfen: denn einen Strick, an dem ein Kameel geführt wird, oder ein Schiffstau durch ein Nadelöhr zu ziehen (abgesehen davon, dass von *εἰςελθεῖν*, von selbstständigem **Gehen**, wie

schon die Vergleichung mit dem reichen Menschen erfordert, nicht von einem Ziehen und Gezogenwerden die Rede ist), ist eben auch eine physische, mechanische Unmöglichkeit; wir kommen also damit nicht weiter.

Darum wird man wohl das „Nadelöhr" (Matth. τρύπημα Marc. τρυμαλιὰ τῆς ῥαφίδος, hebr. נֶקֶב) anders zu fassen haben. Furrer nun (Bibellex. III, 476) sagt in seinem Artikel „Kameel", in welchem er die Stelle bespricht: „Solche, welche diesen merkwürdigen Ausspruch nur auf das schwer Mögliche beziehen wollen, verdienen keine Widerlegung." Wenn Furrer Recht hat, so ist die Schwierigkeit nicht gehoben, sondern gesteigert. Ist es geradezu unmöglich, das Kameel durch ein Nadelöhr zu bringen, — und dieses soll gerade das leichtere sein — so ist es noch unmöglicher, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, d. h. es ist absolut unmöglich, was gerade v. 26 geleugnet wird. Furrer fasst nämlich die Sache genauer so: Nadelöhr נֶקֶב ist nach dem aramäischen Ausdruck zu verstehen von einem Bergengpass und vom Nadelöhr zugleich: „für ein Kameel ist es schwer, den engen steilen Bergnekeb zu passiren, aber vollends unmöglich, durch einen Nadelnekeb durchzukommen." Und, setzen wir hinzu: am allerunmöglichsten ist es dann für einen Reichen, in's Reich Gottes zu kommen — dem v. 26 gerade widerspricht. Und diese Auslegung nennt Furrer „durchaus ungesucht natürlich"; „eine sinnige Steigerung des Bildes" sei dadurch durch Jesus gegeben, während diese ganze Auslegung geschraubt, unnatürlich, und noch dazu ganz unmöglich ist, weil der ganze Sachverhalt umgedreht wird. Darum hat auch die Erklärung, dass keine Widerlegung verdiene, wer den Ausspruch vom schwer Möglichen bloss verstehe, gar keinen Werth; denn der Zusammenhang kann nur auf dieses Verständniss führen, das geradezu unwiderlegbar ist.

Alle Schwierigkeiten aber fallen und eine wirklich „durchaus ungesuchte" Erklärung ergiebt sich, wenn wir Folgendes berücksichtigen. Der leider nun verstorbene Oskar Peschel berichtet in seiner Völkerkunde 2. Aufl. S. 316: „Die edle,

leider zu früh verstorbene Lady Duff. Gordon schreibt (Letters from Egypt. London 1865. p. 133) glückseligen Herzens: „„Gestern habe ich ein Kameel durch ein Nadelöhr schlüpfen sehen. So nennt man nämlich die niedrigen Thore eines Pferches. Das Thier muss dabei auf den Knieen rutschen und seinen Kopf beugen, um hindurchzukommen.““ Auch in den südalgerischen Oasen heissen Nadelöhre die kleinen Pförtchen neben den grossen Thoren in den Mauern. E. Desor: Aus Sahara und Atlas. Wiesbaden 1865. S. 28.“

Sollte uns das nicht Aufklärung verschaffen? Fasst man „Nadelöhr“ als Ausdruck für das kleine Thor eines Pferches oder für das enge und niedere Nebenthor einer (Stadt-)Mauer, welches in eine enge Strasse führt, was das Wort Nekeb durchaus gestattet, so verschwindet die Sonderbarkeit der Rede Jesu und sie behält vollständig ihren guten Sinn. Man denke nur an den Einzug von Carawanen oder einzelnen Kameelen, die wegen des unter den Hauptthoren im Orient sich häufenden und drängenden Marktverkehrs nicht durchgebracht werden können, und nun mit Mühe und Noth, rutschend auf den Knieen und mit tiefgebeugtem Kopfe sich hindurcharbeiten müssen durch das nur für Menschen und zwar Fussgänger bestimmte Nebenthörlein. Schwer ist's für ein Kameel, so ist dann der Sinn des Ausspruchs Jesu, statt durch ein Hauptthor durch das Nadelöhr eingehen zu müssen, und es braucht viele Demüthigung, Beugung, kostet das Kameel viele Qual, bis es geschehen ist. Aber wenn auch schwer möglich, so ist's doch möglich. Viel schwieriger und nach menschlichem Urtheil und menschlicher Kraft unmöglich aber ist's für einen Reichen in's Reich Gottes zu kommen. Denn die Demüthigung, die Selbstentsagung, welche das Reich Gottes fordert, sammt ihren Schmerzen und Qualen, nimmt kein Mensch von sich selbst auf sich; dazu kann der Reiche nur durch Gott selber geführt werden und kann es durch ihn allein um so mehr, je glücklicher der Stand des Menschen in der Zeit, je günstiger seine äusseren Verhältnisse sind.

Diese Erklärung giebt das Steigerungsverhältniss richtig an; sie wirft aber auch zugleich ein Licht auf eine andere Stelle. Gewöhnlich fasst man unsere Stelle zusammen mit Matth. 23, 24, aber mit Unrecht: denn letztere Stelle gehört vielmehr dem Sinn nach zusammen mit Matth. 7, 3—5. Unsere Stelle (Matth. 79, 23—26) ist vielmehr zusammenzunehmen mit Matth. 7, 13. 14, der Stelle von der engen und weiten Pforte, dem schmalen und breiten Wege. Denn was ist die *στενὴ πύλη*, die enge, unbequeme Pforte anders als das „Nadelöhr“, welches in eine schlechte, holprige, schmutzige, unbequeme Nebengasse führt, welche darum vom grossen Haufen vermieden wird, der das Hauptthor mit seinem Markte und seinem unterhaltenden Menschengetümmel und die breite, bequeme, belebte Marktstrasse vorzieht?

So erhält unsere Erklärung gegenüber von all' den anderen unpassenden noch dazu eine Bestätigung in der Anschauung Jesu selbst, und wird daher wohl geeignet sein, nachdem sie bisher bloss schüchtern vertreten war — ich finde sie nur noch bei Vögelin, Geschichte Jesu 1867 —, alle ihre Rivalinnen zu verdrängen und die Schwierigkeit vollständig zu heben.

---

# Anzeigen.

A. Harkavy und H. L. Strack, Catalog der hebräischen Bibelhandschriften der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg. Erster und zweiter Theil. 1875. St. Petersburg. Leipzig. S. XXXIII. 296. 8°.

Hermannus Strack, Hosea et Joel prophetae ad fidem codicis Babylonici Petropolitani edidit. 1875. Petropoli. Lipsiae. [20 photolithographirte Seiten in Grossfolio.] —

Es ist bekannt, mit wie lebhafter Spannung und wie grossen Erwartungen ihrer Zeit die Variantensammlungen zum Grundtexte des A. T.'s von Kennicot (Oxford 1776—1780)

und die variae lectiones J. B. de Rossi's (Parma 1784—98) aufgenommen wurden, wie aber sehr bald eine eben so grosse Enttäuschung eintrat, als sich herausstellte, dass diese Varianten eben so gering an Anzahl als unerheblich an Bedeutung seien. Wir können dermalen den Grund dieses Verlaufs der Sache einsehen. Es gehörten nämlich alle von jenen beiden verglichene Handschriften derselben Textrecension an und unterschieden sich von einander als spanische, italische, französische und deutsche nur durch die verschiedenen Schriftzüge. Auch war die Mehrzahl dieser Handschriften verhältnissmässig jung, nur sehr wenige waren älter als das 12. Jahrhundert p. Chr. —

Da trat nun ein neuer Stand der Dinge ein, als der karaitische Jude Abraham Firkowitsch Handschriften des bisher unbekannten babylonischen Typus entdeckte und mit unermüdlichem Sammeleifer 4 grosse Sammlungen (1841. 1862. 1870. 1874) von meist in Synagogen Asiens und Aegyptens aufgefundenen Handschriften nach und nach zu Stande brachte.

Er begleitete das Anerbieten schon des ersten Theils dieser Schätze an die kaiserlich russische Regierung mit so glänzenden Empfehlungen, dass man auf das Höchste gespannt werden musste. So machte er zunächst geltend, dass sich unter den Handschriften solche befänden, welche auf Lederrollen geschrieben seien, nun aber sei im dritten vorchristlichen Jahrhundert die Bearbeitung des Pergaments aufgekommen, folglich müssten diese Rollen ein noch höheres Alter haben. Sodann wies er darauf hin, wie viele Lesarten dieser Handschriften erheblich vom masorethischen Texte abwichen und die ursprüngliche Lesung zeigten, nach der auch die LXX übersetzten. Endlich aber gäben die Epigraphe dieser Handschriften sehr wichtige historische Nachrichten, unter andern über die Kriege des Cyrus und Cambyses gegen die Scythenkönigin Tomyris, über die ersten jüdischen Emigranten aus Palästina, über die Schicksale der verloren gegangnen Zehnstämme, über Auswanderung von Juden nach der Krim mehrere Jahrhunderte vor Christo u. a. m.

Nun waren zunächst die Leistungen dieser Epigraphe gewiss geeignet, auch das gläubigste Gemüth einigermassen bedenklich zu machen. Nach den Untersuchungen von Harkavy und Strack kann es aber keinem Zweifel mehr unterliegen, dass wir es hier mit einem Fälscher zu thun

haben, der zwar die Unverschämtheit, aber nicht das Geschick seines bekannten Collegen Simonides besass. Es sind alle jene Notizen im karaitischen Interesse eingeschwärzt, um darzuthun, dass der Karaitismus nicht etwa eine erst im 8. Jahrhundert p. Chr. entstandene und nach und nach gegen den Rabbanitismus in Opposition tretende Secte, sondern vielmehr das wahre Judenthum sei, wie es sich seit Cambyses Zeiten unverfälscht in der Krim erhalten habe. In diesem Interesse sind in die Epigraphe Namen von Städten als Sitzen karaitischer Gemeinden hineingebracht, die im 9. und 10. Jahrhundert überhaupt nicht existirten oder doch höchst unbedeutend waren, es ist, um dies System zu stützen, von F. eine eigne Krim'sche Schöpfungsära erfunden, welche angeblich die Karaiten ursprünglich gehabt hätten, desgleichen eine Exilsära, für welche sich aber in F.'s Papieren verschiedene Ansätze und Berechnungen vorfanden. Der äussere Beweis für die Fälschung liegt in der frischeren Tinte und in der sichtbaren Ueberschmierung der gefälschten Stellen, sowie in paläographischen Fehlern, die gemacht sind, indem hie und da die spätkaräische Sitte, gewisse Finalbuchstaben nicht zu gebrauchen, angewendet ist oder auch erst später gebräuchliche Abkürzungen benutzt sind u. dgl. m. — Hiernach kann das Endurtheil nur lauten, dass die Epigraphe von F. gefälscht sind und ihnen derjenige historische Werth nicht zukommen kann, welchen er ihnen beilegt. Damit ist natürlich keine Entscheidung über den Werth der Epigraphe an sich ausgesprochen, dieser bleibt einer besonderen Untersuchung überlassen.

Was sodann die Varianten betrifft, so hat von diesen schon Jacob Sappir die Fälschung nachgewiesen. So hat F. Gen. 22,13 איל אחד statt איל אחר; er hat 2 K. 23 אכלו מצות in אכלו מניות (Opferantheile), Exod. 13,13 ועדפתו in וערכתו („du sollst es auslösen" aus Oppositionslust gegen die Talmudisten) geändert u. a. m. Er bleibt also auch in dieser Frage ein sehr verdächtiger Führer. — Der Schluss endlich, welcher auf die Lederrollen gebaut ist, erscheint als ganz hinfällig. Mit demselben Rechte könnte man alles, was etwa jetzt mit Gänsekielen geschrieben wird, in die Zeit vor Erfindung der Stahlfedern zurückdatiren. Es versteht sich von selbst, dass auch nach der Bereitung des Pergaments Lederrollen gebraucht wurden, da jenes immer eine sehr theuere Sache blieb. —

Wenn wir uns demnach allenthalben von der Hand des

A. Firkowitsch los machen müssen, so ist damit natürlich nichts über die Handschriften selbst entschieden.

Wir finden (Harkavy und Strack, Einl. S. XXIX) ächte Epigraphe: zwei aus dem 10ten, eins aus dem 11ten, zwei aus dem 12ten, eins aus dem 13ten und dreizehn aus dem 14. Jahrhundert, und aus den im ersten der beiden angezeigten Werke gegebenen Mittheilungen erhellt, dass dieselben mannigfache interessante historische Notizen zur Geschichte der betreffenden Jahrhunderte enthalten. Die Handschriften selbst werden von den gen. Verfassern ausführlich beschrieben und zwar befasst der erste Theil die im Jahre 1862 angekaufte Hauptsammlung zu Petersburg nach folgender Anordnung: I. Thorarollen. A. Lederrollen 1—5. B. Pergamentrollen 6—47. — II. Handschriften in Buchform 48—146, und zwar A. Ohne Uebersetzung 48—123, B. Uebersetzungen theils mit, theils ohne Grundtext 124 bis 146. — Der zweite Theil beschreibt die früheren Odessaer Sammlungen. A. Thorarollen 1—35. — B. Handschriften in Buchform 1—19a. Der Anhang beschreibt noch eine alte Lederrolle (Damaskusrolle), welche der kaiserlichen Bibliothek 1862 geschenkt worden ist; giebt sodann eine Variantensammlung zu Genes. c. 10 und Deut. c. 32—34 und schliesst mit Mittheilungen aus der Epigraphensammlung des Firkowitsch. —

Die werthvollste unter allen Handschriften ist der S. 223—235 ausführlich beschriebene Prophetencodex, welchen F. 1839 in der Synagoge zu Tschufutkale auffand und der die prophetae posteriores enthält. Es wird demnächst eine von Strack veranstaltete Ausgabe dieser Handschrift erscheinen, welche 449 photolithographirte Seiten in Grossfolio enthalten wird. Eine Probe davon bietet das zweite der oben genannten Bücher, welches auf den Folio's von 179a—189a die Propheten Hosea und Joel mittheilt.

Unter allen Umständen sind diese Handschriften und unter ihnen namentlich die letztere für Geschichte der Vocalisation und Accentuation des hebräischen Textes im höchsten Grade wichtig.

Heben wir einige Einzelheiten aus der letztern Handschrift hervor. Die Zeilenräume sind stets gleichmässig mit Schriftzügen ausgefüllt, war ein Wort für das Ende der Zeile zu lang, so setzte man es in den Anfang der nächsten, füllte aber den leeren Raum der vorgehenden mit Buchstabenfragmenten des betreffenden Wortes aus; ז erscheint kleiner

als die übrigen Buchstaben, י unerheblich kürzer als ו, bisweilen ganz mit dem letztern zu verwechseln, ל hat sehr langen Schaft, ן finale ist nicht länger als der Raum der Zeile, die Linea Makkef steht viel öfter als im masorethischen Text, an einzelnen Stellen als Linie in der halben Höhe der Buchstaben, an andern oben aus mehreren Punkten, 3 auch 4 bestehend. Das kurze u wird in der Regel durch einen senkrechten Strich über dem Buchstaben angedeutet, an einzelnen Stellen aber, z. B. c. 9,7 הַשִׁלֻּם oder c. 7,10 בִּקְשֻׁהוּ, steht noch ausserdem das gewöhnliche Kibbuzzeichen darunter, ähnlich ist es mit Segol z. B. bei בֶּן in Joel 1,1. [Sind nun diese Zeichen später zugefügt? Oder, wenn nicht, wie passen sie in das andre Punktationssystem? —] Das Cholem aus 2 Punkten über dem Buchstaben bestehend, fliesst nicht mit dem diakritischen Punkte des Schin zusammen. Vgl. Hosea 10,7 ויבש. — Die Aussprache des Segol war eine sehr verschiedene, wir finden Stellen wie Joel c. 1,1 אֶל, Hosea c. 8,9 אֶפְרַיִם, wo es wie i punktirt ist, andre wie פֶּרֶא Hosea c. 8,9, wo es wie ein einfacher A laut bezeichnet ist. —

Was nun die Varianten betrifft, so müssen wir die Entscheidung über den Werth derselben vorläufig noch in suspenso lassen, das Material, was sich übersehen lässt, ist einstweilen noch zu gering. —

Um den Leser einigermassen in Stand zu setzen, über die augenblickliche Lage der Sache sich ein Urtheil zu bilden, lassen wir hier die Varianten folgen, welche wir bei Hosea gefunden haben.

B.[1]) c. 2,4. כִּ הוא M.[2]) כִּי הִיא — B. c. 2,5. וְשַׁתִּיהָ M. וְשַׁתִּהָ doch als Randlesart: וְשַׁתִּיהָ — B. c. 2,21. בְּחֶסֶד doch ist ו oben übergeschrieben. M. וּבְחֶסֶד — B. c. 2,22. וְיָדַעַת יהוה אֶת כִּי doch ist כִּי durchgestrichen. M. וְיָדַעַת אֶת יהוה — B. c. 3,1. אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל M. אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל — B. c. 3,5. דָּוִיד M. דָּוִד — B. c. 4,6. וְאֶמְאָסֵךְ M. וְאֶמְאָסְאָךְ — B. c. 4,15. אַל־תָּבֹאוּ M. וְאַל תָּבֹאוּ — B. c. 4,19. אֹתָהּ M. אוֹתָהּ — B. c. 5,15 scheint אֵלְכָה אָשׁוּבָה gelesen zu haben, doch ist das erste ה radirt. M. אֵלֵךְ אָשׁוּבָה — B. c. 6,2. יְחַיֵּנוּ M. יְחַיֵּנוּ — B. c. 6,3. וּכְמַלְקוֹשׁ M. כְּמַלְקוֹשׁ — B. c. 7,6. אַפֵּיהֶם M. אֹפֵהֶם — B. c. 7,7. קוֹרֵא M. קֹרֵא — B. c. 7,14. בִּלְבָבָם M. בְּלִבָּם — B. c. 8,12. אֶכְתּוֹב wie M. Kethib. — B. ibid. רֻבֵּי wie M. Qeri (Kethib רֻבּוֹ) — B. c. 8,13. ויהוה M. יהוה — B. c. 8,14. יִזְכֹּר M. יִזְכּוֹר —

---

1) Babylonischer Text 2) Masorethischer Text.

B. c. 9,2. בָּם M. בָּהּ — B. c. 9,6. קִמּוֹשׁ M. קִימּ֗שׁ — B. ibid.
יִרָשֵׁם M. יירָשֵׁם — B. c. 9,8. צֹפֶה M. צוֹפֶה — B. c. 9,9. וַיִּפְקוֹד
M. יִפְקוֹד — B. c. 9,11. מִבֶּטֶן M. וּמִבֶּטֶן — B. c. 9,13. הֹרֵג
M. הוֹרֵג — B. c. 9,16. בַּל M. בַּלִי — B. c. 10,2. הֵיטִיבוּ M.
הֵטִיבוּ — B. c. 10,7. וְיֵבֹשׁ M. וְיֵבוֹשׁ — B. c. 10,12. וְיֹרֶה M.
וְיוֹרֶה — B. c. 10,13. בדרכיך M. בְּדַרְכְּךָ — B. c. 11,2. וְלַפְּסִלִים
M. וְלַפְּסִלִים doch in der Randlesart wie B. — B. c. 11,6.
מִמֹּעֲצֹתֵיהֶם M. מִמּוֹעֲצוֹתֵיהֶם — B. c. 11,7. תְּלֻאִים M. תְּלוּאִים —
B. c. 11,10. יֵלֵכוּ spätere Aenderung יֵלְכוּ M. יֵלֵכוּ — B. c. 12,1.
סְבָבוּנִי M. סְבָבֻנִי — B. c. 12,5. וַיּוּכַל M. וַיֻּכָל — B. c. 12,10.
עוֹד M. עֹד — B. ibid. אשיבך doch ist ו über א geschrieben
M. אוֹשִׁיבְךָ — B. c. 13,1. fehlt רְתֵת ist aber mit kleinerer Schrift
an den Rand geschrieben. — B. c. 13,5. תַּלְאֻבוֹת M. תַּלְאוּבוֹת —
B. c. 13,14. דְּבָרֶךָ M. דְּבָרֶיךָ — B. c. 14,3. וְאִמְרוּ M. אִמְרוּ —
B. c. 14,7. יֹנְקֹתָיו M. יוֹנְקוֹתָיו — B. c. 14,8. יִפְרְחוּ es ist ו
später zugefügt. M. וְיִפְרְחוּ

Nun ist ja bekanntlich in der Textkritik auch das Kleine gross, das Grosse aber jedenfalls noch grösser. Irren wir nicht, so wird durch keine der oben mitgetheilten Varianten der Sinn einer Stelle des Hosea eine erhebliche Aenderung erfahren. Die meisten Verschiedenheiten betreffen scriptio defectiva oder plena, Fehlen eines וְ und ähnl. Die einzigen Stellen, in denen wirklich etwas geändert wird, sind c. 9,2. בָּם statt בָּהּ und c. 3,1. בֵּית statt בְּנֵי. — Erheblicher sind die Differenzen in den Variantensammlungen des erst angeführten Werkes, doch scheinen sie uns nur selten der Art, dass eine Verbesserung des Textes aus ihnen hervorginge. Doch wie gesagt, es wäre voreilig, schon jetzt ein abschliessendes Urtheil zu fällen, warten wir das Weitere ab.

Unter allen Umständen aber sind diese handschriftlichen Sammlungen von höchstem Werth für Geschichte der Paläographie und des hebräischen Punktationssystems, die Erkenntniss auf diesen Gebieten gefördert zu haben, wird ein unbestreitbares Verdienst der beiden Verfasser der erwähnten Schriften bleiben, auch wenn der Ertrag für ATliche Textkritik hinter den Erwartungen zurückbleiben sollte.

Jena. C. Siegfried.

Wilhelm Nowack, die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik untersucht. Göttingen 1875. S. IV. 55. 8⁰. —

Die vorliegende Arbeit ist eine sehr dankenswerthe. Wir billigen es vollkommen, dass der Verf. sich nicht hat durch

ängstliche Freunde bestimmen lassen, sie aufzuschieben, weil Vallarsi's Ausgabe des Hieronymus 1734, 2te edit. 1766—72 ausserordentlich reich an Fehlern und Fahrlässigkeiten sei. Wir haben selbst in einem ähnlichen Falle bei Feststellung des Verhältnisses, in welchem Philo's Schriftcitate zu dem überlieferten Texte der LXX sich befinden (vgl. diese Zeitschrift Bd. XVI, S. 217—238. 411—428. 522—540), uns auch nicht durch die Rücksicht auf die grosse Verwahrlosung des Philotextes abhalten lassen, diese Vergleichung vorzunehmen, weil nämlich die Hauptgesichtspunkte, auf welche es bei derartigen Arbeiten ankommt, sich trotzdem verfolgen lassen. Es handelt sich doch nur um Gewinnung gewisser durchgreifender Grundsätze, welche dadurch nicht erschüttert werden können, dass etwa später nachgewiesen wird, in dieser oder jener Stelle sei nicht so, sondern so zu lesen. Das ganze Unglück wird dann in der Regel darin bestehen, dass diese Stelle aus der Rubrik A in die Rubrik B wandert; vielleicht findet aber auch bei Gelegenheit ein umgekehrter Austausch statt, wodurch dann das Gleichgewicht wieder hergestellt wird. — So lässt sich denn auch bei dieser Arbeit nicht absehen, wie ihre eigentlich entscheidenden Resultate könnten durch spätere Revision des Hieronymustextes umgestossen werden.

Sehr richtig beginnt der Verf. seine Untersuchung damit, zunächst Umfang und Beschaffenheit der hebräischen Sprachkenntnisse des Hieronymus festzustellen. Wir hätten nur gewünscht, dass hierbei mehr der historische Gesichtspunkt der Beurtheilung festgehalten wäre. Grammatische Durchbildung (p. 8 f.), Kenntniss der hebräischen Satzbildung, der Bildungsgesetze der hebräischen Sprache vom Hieronymus zu verlangen, ist unberechtigt. Eine solche hatte auch sein praeceptor Judaeus nicht, und Hieronymus konnte nicht mehr wissen, als er bei diesem zu lernen vermochte. So lange eine Sprache noch lebt, werden falsche Auffassungen derselben aus dem Triebe ihres eignen gesunden Lebens heraus verbessert. Sobald sie aber erstorben ist, treten zunächst bei denen, welche sie behandeln, gewisse willkürlich gemachte Vorstellungen über dieselbe ein. Das geschah bei den Juden selbst. Josephus und, wie wir glauben nachgewiesen zu haben, auch Philo, verstanden sicherlich das Althebräische, halten aber in ihrem Etymologisiren Dinge für möglich, die schnurstracks gegen den Geist der Sprache verstossen. Des Hieronymus Etymologien bewegen sich genau auf demselben Boden und verfahren nach

denselben Voraussetzungen. — Dazu kommt, dass man manchmal bei diesen Etymologien eine gewisse Vieldeutigkeit mit Absicht suchte, um eben die geheimnissvolle Tiefe und Fülle, welche die Schrift in die Namen und Worte gelegt habe, recht zu veranschaulichen. Philo hält (und er befand sich darin sicherlich in Uebereinstimmung mit dem Judenthum seiner Zeit) verschiedene Deutungen desselben Namens für gleich berechtigt, fasst Abel = *ἀναφέρων τὰ πάντα ἐπὶ Θεόν* und als *ὄνομα πενθοῦντος* (הבל = הב אל von יהב und אֵל, wobei letzteres doppelt = אֵל אֵל genommen wird, und daneben = אָבֵל trauernd) u. a. m.; ebenso sagt Josephus in antiquitt. I, 1, 3, von Euphrates: *φορὰ καλεῖται, σημαίνει δὲ σκεδασμὸν ἢ ἄνθος.* Wenn daher z. B. Hieronymus sagt, dass Hareb siccitas, gladius und corvus bedeuten könne, so glauben wir, er hat damit bei Zephanja 2,14 auf die Vieldeutigkeit der Schrift weisen wollen, nach der man die Stelle verstehen könne: es werde Verödung oder es werde das Schwert oder es werde der Rabe sich auf der Schwelle zeigen. Und sicherlich hat auch der theuer bezahlte praeceptor nocturnus ihn hierbei angeleitet. — Eben daher erklären sich auch die doppelten Uebersetzungen in Gen. 4,26 iste (זֶה) coepit invocare nomen Domini und tunc (אָז) initium fecit invocandi nomen Domini. Dies kam dem Hieronymus aus der Ueberlieferung des Midrasch. Letzterer hat eine hermeneutische Regel, welche durch geringe Wortänderung Gewinnung eines neuen Sinnes gestattet. Raschi Gen. 25,25 sagt, man könne statt אִישׁ שָׂדֶה auch אִישׁ צָדֶה lesen = Mann der Jagd und der List. — Philo sagt, man dürfe Sesein שֵׁשַׁי *ἕκτος μου* auch *ἐκτός μου* = „ausserhalb meiner" verstehen. So meint also Hieronymus, man könne auch אָז einmal durch Umkehrung und geringe Aenderung = זֶה fassen. — Nach diesen Gesichtspunkten sind des Hieronymus Etymologienverzeichnisse in de nominibus hebraicis u. a. zu verstehen, nur so wird man ihr buntes Quodlibet richtig würdigen. — Eine eigentlich grammatische Betrachtung der Sprache begann ja erst unter arabischen Einflüssen bei den Juden zu dämmern und ist daher auch früher billigerweise bei Niemandem zu erwarten. —

Sodann geht der Verf. dazu über, das Abhängigkeitsverhältniss des Hieronymus gegenüber den griechischen Uebersetzungen zu besprechen. Aus den sehr sorgfältigen Zusammenstellungen der Berührungen mit den LXX, mit Aquila, Theodotion und Symmachus, und aus der Aeusserung des

Hieronymus selbst in der praefatio zum Koheleth (vgl. auch S. 54 der vorliegenden Schrift) scheint sich uns im Allgemeinen folgendes Resultat zu ergeben. Hieronymus ist nicht eigentlich von denselben abhängig, was auch unbegreiflich wäre, da er ihre Mängel selbst sehr stark hervorhebt. Er schliesst sich vielmehr nur an dieselben an (magis me LXX interpretum consuetudini cooptavi; interdum Aquilae quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem . . .), und zwar, wie man aus den eben angeführten Aeusserungen deutlich sieht, machte er es gerade so, wie wir es bei der deutschen Bibel machen. Der Grundtext ist der Leitstern, aber wie wir möglichst wenig an Luthers Ausdruck bessern, so bequemte sich Hieronymus, so weit es die Sache irgend zuliess, den herkömmlichen und bekannten Uebersetzungen an. Es scheint demnach das Schwanken des Hieronymus bei dieser Frage nicht so gross zu sein, wie der Verf. S. 12 annimmt.

Sehr richtig ist es sodann, dass der Verf. die Uebersetzereigenthümlichkeit des Hieronymus erforscht, ehe er dazu übergeht, das Verhältniss seiner Uebersetzung selbst zum Grundtexte zu bestimmen, denn von der richtigen Erkenntniss jener hängt die Bestimmung des letzteren wesentlich ab. — Mit der Aeusserung, er habe non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu sich vorgenommen, weist Hieronymus wohl besonders auf Aquila hin, der z. B. Gen. 1,1 übersetzt hatte: *ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν.* — Im Uebrigen sieht man aus des Verfassers sehr klarer und vollständiger Gruppirung der wichtigsten Merkmale, wie voreilig es ist, aus jeder Abweichung des Hieronymus gleich auf eine Differenz seines Textes vom masorethischen zu schliessen. —

Sehr werthvoll sind die nun folgenden Untersuchungen über des Hieronymus consonantischen Text. Wir sehen aus denselben, dass in einer ganzen Reihe von Stellen Hieronymus mit den griechischen und andern Uebersetzungen übereinstimmt und vom masorethischen Texte abweicht, dass er in einer andern Stellenzahl von den griechischen Uebersetzungen abweicht, aber mit der chaldäischen und syrischen übereinstimmt, dass er endlich in mehreren Stellen weder mit dem masorethischen Text noch mit den Uebersetzungen stimmt, sondern völlig selbstständig aus einem andern Grundtexte übersetzt. Letztere (S. 38 ff.) sind besonders wichtig. Manche geben den richtigen Sinn der betreffenden Stelle, um dessen

Gewinnung sich neuere Exegeten durch Conjecturen bemüht haben. Z. B. Lev. 25,33 fehlt לֹא, wie Knobel z. d. St. und Ewald, Alterthümer S. 421 richtig erkannt haben, Hieronymus aber hat es bereits; Num. 32,17 חֻשִׁים hat Knobel ebenfalls richtig חֲמֻשִׁים (cf. Exod. 13,18) vermuthet, Hieronymus übersetzt bereits: nos armati et accincti. —

Der folgende Abschnitt zeigt, dass Hieronymus die Finalbuchstaben kennt und im Wesentlichen dieselbe Wortabtheilung vor sich hat, wie der masorethische Text. — Bei der Stelle 1 Sam. 14,21 kommt freilich zu der Differenz der Wortabtheilung noch eine scriptio defectiva hinzu סבבו גם st. סביב וגם. Durch die letzte Untersuchung über die Vokalisation bei Hieronymus wird Hupfeld's gründliche Forschung in der „Beleuchtung dunkler Stellen der alttestamentl. Textgeschichte." Stud. und Krit. 1830. III. p. 1571 ff. in allen wesentlichen Punkten auf's Neue bestätigt. Es ist ganz klar, dass Hieronymus Text keine Vokale noch diakritische Zeichen hatte. Eine Tabelle, die der Verf. aufstellt, giebt über die wichtigsten Abweichungen des Hieronymus von der masorethischen Vokalisation eine gute Uebersicht. Sie zeigt denselben meist in Uebereinstimmung mit den LXX und den griechischen Uebersetzungen, ohne dass er durchweg von diesen abhängig wäre.

Nur gegen die Auffassung von Hieronymus zu Gen. 19,33 müssen wir Einspruch erheben. Die Worte „adpungunt desuper quasi incredibile et quod rerum natura non capiat coire quempiam nescientem" können keinen andern Sinn haben, als dass die Rabbinen durch puncta extraordinaria über בְּקוּמָהּ andeuten wollten, dass die erzählte Sache ihnen unglaublich sei. Eine derartige Bezeichnung ist ja aber von der anderweiten Accentuation und Vokalisation durchaus zu trennen und sicher älter als diese.

Jena. C. Siegfried.

Friedrich Immanuel Grundt, hebräische Elementargrammatik. Eine zur Einführung in das Studium der grammatischen Werke Ewald's und Böttcher's bestimmte Vorschule. Mit vollständigen Verbal- und Nominaltabellen, systematisch geordneten Uebersetzungs- und Punktirübungen sowie einem Wörterbuch. Leipzig 1875. S. XII. 256. gr. 8°.

Zunächst erweckt der Titel des vorliegenden Buches einige Bedenken. Gewiss versteht es sich doch von selbst,

dass eine jede Elementargrammatik auf das Studium der wissenschaftlichen Werke über die hebräische Sprache vorbereitet. Wollte der Verf. aber diejenigen Bücher nennen, auf deren Durcharbeitung es später besonders ankommt, so dürfte nach unsrer Meinung den Schülern eine Hinweisung auf Justus Olshausen's Lehrbuch der hebräischen Sprache, 1861, nicht vorenthalten werden. Was ein so gründlicher Kenner des Arabischen und Hebräischen bringt, hat sicher Anspruch darauf, von jedem die hebräische Sprache wissenschaftlich Betreibenden sorgfältig erwogen zu werden und auch wer nicht der Meinung ist, dass aus dem Arabischen unmittelbar die Urparadigmen für hebräische Laut- und Formenlehre zu reconstruiren seien, dürfte doch wohl thun, Olshausen's feine und sorgfältige Beobachtungen der Spracherscheinungen zu erwägen und aus ihnen zu lernen. — Wie es aber endlich angestellt werden soll, in Böttcher und Ewald gleichmässig einzuführen, schien uns a priori schwer vorstellbar, da man doch Niemanden zu gleicher Zeit anleiten kann, etwas vollkommen Widersprechendes zu thun, nämlich einerseits den Sprachstoff blos empirisch, andrerseits ihn wissenschaftlich zu behandeln. Thatsächlich nun löst sich freilich dieses Räthsel dadurch, dass der Verf. bei seinen kurzgefassten Regeln nur angiebt, in welchen Paragraphen ihrer Lehrbücher Ewald und Böttcher dieselbe Sache behandeln: etwas Derartiges aber kann man keine „Einführung" nennen. —

Was nun die Fassung der Regeln selbst betrifft, so haben wir bei manchen derselben nicht unerhebliche Bedenken. Einzelne unter ihnen sind durch ihre Unklarheit für den Schüler irreleitend. Was soll derselbe für eine Vorstellung von Sprachbildung gewinnen, wenn er S. 2 liest, „das Kanaanitische sei von Abraham, der eine verwandte Sprache redete, angenommen und zur heiligen Sprache der Hebräer erhoben"(!), wenn er S. 3 erfährt, „das Hebräische bietet in seinen Lauten, Formen, Wort- und Satzverbindungen durchaus Einfaches und nur Nothwendiges", wobei erläuternd bemerkt wird, „es fehlten die Doppelconsonanten ψ, ξ. . . und Diphthonge ae, ai, eu u. s. w.". Muss in ihm im letztern Falle nicht die Vorstellung entstehen, als hätten die Hebräer etwa vor einer Auswahl aller möglichen Laute gestanden, aber den Entschluss gefasst, sich nur mit dem dringend Nothwendigen zu behelfen? — Ganz unklar ist auch die Anmerkung zu § 45,1 (S. 64), aus der man sieht, dass sich der Verf. selbst

das Verhältniss der Zweibuchstabigkeit und Dreibuchstabigkeit in den hebräischen Verbalstämmen nicht klar gemacht hat; vgl. besonders den höchst unglücklichen Ausdruck „eine zweilautige Urwurzel“. —

Andre Regeln müssen den Schüler durch ihre unpräcise und fehlerhafte Fassung verwirren. So wenn er S. 58 (§ 41) liest, dass bei dem Pronomen מָה vor Gutturalen der Vokal zu ־ַ oder ־ֶ wird und nun als erstes Beispiel angeführt findet: מַה־יִּהְיֶה, während kurz vorher in demselben Paragraphen das Beispiel stand: מָה עַבְדְּךָ. — Uebrigens findet sich die Punktation מֶה auch vor andern Consonanten, vgl. z. B. Ps. 4,3. —

Bedenklicher ist es aber, dass der Verf. in der Herleitung mancher Formen beweist, dass es ihm selbst an derjenigen sprachwissenschaftlichen Grundlage fehlt, die auch für die Abfassung einer Schulgrammatik unerlässlich ist, wenn nicht dem Schüler von vornherein verhängnissvolle Irrthümer eingeimpft werden sollen. Wie man wissenschaftliche und empirische Methode harmonisch zu durchdringen habe, hätte der Verf. von dem verstorbenen Arnold (Abriss der hebräischen Formenlehre, 1867) lernen können, welchen er unter seinen Vorgängern in der Vorrede nicht einmal zu erwähnen der Mühe werth gefunden hat. Was soll man dazu sagen, wenn den Schülern die Vorstellung beigebracht wird, es könne הוֹשִׁיב aus הִוְשִׁיב (S. 38), נוֹשַׁב aus נִוְשַׁב (S. 123), קוֹמֵם aus קְוָמֵם (S. 38), oder gar יֵלֵד durch יֵלֹד aus יִוְלֹד (S. 123), וַמֵּר יֹאמַר aus יוֹמַר und יִוְמַר (S. 128), אֱמֹר aus אֱמַר = וְמַר (S. 129), נָקוֹם aus נִקוֹם = נִקְוַם (S. 131), וַיְהִי aus וַיִּהְיִ (S. 38) u. a. m. entstanden sein? Vor dergleichen Annahmen würde den Verf. Olshausen, der sich allerdings „geradezu über den Horizont des Schülers hinwegsetzt“ (vgl. Vorrede S. IV), bewahrt haben. —

Besser ist die rein praktische Seite des Buchs: Auswahl und Anordnung des Lehrstoffs sind zweckmässig, auch die Uebungsstücke recht brauchbar und mit Umsicht ausgewählt. Nur hätte bei No. VIII und IX gleich die Länge und Kürze der Vokale bezeichnet werden sollen. — Störend ist der Druckfehler אֵלֶה ohne Dages f. in der Tabelle des Demonstrativs S. 56; im Uebungsstücke S. 57 ist es richtig gedruckt.

Jena. C. Siegfried.

L. Ziegler, Italafragmente der Paulinischen Briefe nebst Bruchstücken einer vorhieronymianischen Uebersetzung des ersten Johannesbriefes, aus Pergamentblättern der ehemaligen Freisinger Stiftsbibliothek zum ersten Male veröffentlicht und kritisch beleuchtet. Eingeleitet durch ein Vorwort von Prof. Dr. E. Ranke. Mit einer photolithographischen Tafel. Marburg 1876. VIII und 150 S. Hochqu.

„Vorliegendes Buch bietet dem gelehrten Publicum einen erfreulichen Fund auf dem Gebiet der Italaforschung und damit verbunden einen glücklichen Versuch historischer und kritischer Beleuchtung dar,“ — so heisst es mit Recht in dem voranstehenden, über Veranlassung, Namen und Ziel der Italaforschung überhaupt bestens instruirenden Vorworte, und mit Freuden treten wir dem ebendaselbst ausgesprochenen Urtheile bei, dass diese unsere Angelegenheit an Hrn. Studienlehrer Leo Ziegler in München, der durch handschriftliche Studien vorgeübt, denen er sich behufs der Herausgabe der scholia Bobiensia in Rom gewidmet hatte, zu obigem Werke geschritten, einen trefflichen Erwerb gemacht hat. Letzteres selbst gibt in der Einleitung (S. 1—30) zuvörderst eine Beschreibung der Handschrift Clm. 6436 (Fris. 236) der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München. Sie besteht aus 24, nach und nach von den Einbanddeckeln verschiedener ehemals Freisinger Manuscripte genommenen Pergamentblättern, welche zusammen folgende Epistelstücke des N. Testaments in altlateinischer Uebersetzung aufweisen: Rom. 14, 10—15, 13. 1 Cor. 1, 1—3, 5. 6, 1—7, 7. 15, 14—43. 16, 12—24. 2 Cor. 1, 1—2, 10. 3, 17—5, 1. 7, 10—16. 8, 1—12. 9, 10—11, 21. 12, 14—13, 10. Gal. 2, 5—3, 5. Eph. 1, 16—2, 16. 6, 24. Phil. 1, 1—20. 4, 11—23. 1 Thess. 1, 1—10. 1 Tim. 1, 12—2, 15. 5, 18—6, 13. Hebr. 6, 6—8, 1. 9, 27—10, 9. 10, 11—11, 7. 1 Jo. 3, 8—5, 21. Die mit dem *Johanneischen* Fragmente beschriebenen Blätter 23 und 24 sind mit den übrigen nur durch Zufall zusammengerathen und enthalten, spätestens dem 7. Jahrh. entstammend, eine dem Augustinus unbekannte Version, die aber besonders wegen des Verses von den himmlischen Zeugen 1 Jo. 5, 7 wichtig ist. Eine zweite Klasse bildet Blatt 16 mit den *Philipper-* und *Thessalonicher*-Stücken, von welchem Ziegler vermuthet, es gehöre mit den übrigen zu Einer Handschrift, sei aber dort an Stelle des verloren gegangenen ursprünglichen eingeschaltet

worden. Als Theile jener Handschrift nun aus dem 5. oder 6. Jahrh., wie schon Tischendorf geurtheilt hat, der einige von ihnen in Händen gehabt und geprüft hatte, stellen sich die weiteren 21 Blätter heraus. Jede ihrer Seiten umfasst 32 Zeilen, die Zeile durchschnittlich 32 Buchstaben in unterbrechungsloser, meistens gleich grosser, kräftiger Uncialschrift. Als Interpunction findet sich nur der Punkt in der Mitte der Buchstabenhöhe und vor Citaten öfters ein nach rechts geöffneter Winkel als Anführungszeichen. Abkürzungen und Ligaturen sind selten, häufiger ist der etwas gewundene Querstrich am Zeilenende zur Bezeichnung des m oder n. Ausser den Auf- und Unterschriften der einzelnen Briefe hatte die ($25^1/_2$ Centim. hohe und 17 Centim. breite) Handschrift auch fortlaufende Seitenüberschriften. Correcturen hat schon die erste Hand vorgenommen, indem sie Ausgefallenes nachtrug und Fehlerhaftes durch Expunction, Durchstreichung oder Rasur beseitigte. Einzelne Stellen hat sodann eine zweite Hand unbestimmbaren Alters durch Uebermalen aufgefrischt. Im 6. oder 7. Jahrh. hat endlich eine dritte Hand Mehreres, namentlich Prologe in kleinerer Schrift, beigefügt. — Auf S. 14—18 werden die *orthographischen* und *sprachlichen Eigenthümlichkeiten* besprochen. In der letzteren Kategorie erscheinen ausser vielen schon bekannten auch perconfricatio = *διαπαρατριβή* 1 Tim. 6, 5; convictio = *ἔλεγχος* Hebr. 11, 1 (so nur bei Augustin vorkommend) und das seltene, bis jetzt blos noch bei Rufinus (interpr. comm. Origen. in ep. ad Rom. praef.) nachgewiesene griechische Lehnwort exaporiari = *ἐξαπορεῖσθαι* 2 Cor. 4, 8. — Von grosser Bedeutsamkeit ist der letzte Abschnitt der Einleitung, der sich auf *Werth und Stellung der Handschrift* bezieht (S. 19—30). Hier werden nämlich die beiden Fragen erörtert, wo die von Augustin Itala benannte lateinische Bibelversion entstanden sei und wo wir sie werden finden können. In ersterer Hinsicht entscheidet sich der Verf. für ihre Abstammung aus Italien, unter Berufung auf das Vorkommen des Adj. *Italus* auch in einer anderen Stelle bei Augustin und auf dessen Aeusserung c. Faust. Manich. II. c. 2, dass der Zweifel bei variirenden Lesarten durch solche Handschriften gelöst werde, welche aus „demselben Lande" stammen, aus dem die christliche Lehre selbst gekommen sei. Allein der von ihm dort gebrauchte Ausdruck *aliarum regionum* scheint doch zu unbestimmt zu sein, als dass aus dieser, die Itala *nicht* erwähnenden, Stelle der italische Ursprung derselben sich ergeben dürfte. Ausserdem finden sich in der

Vetus Latina, auch in der von Hieronymus in der Vulgata beibehaltenen, so viele charakteristische Ausdrücke und Wortbildungen, die nur bei Africanern wiederkehren, dass Ref. während der letzten Jahre in seiner Ansicht von deren Entstehung in Africa lediglich bestärkt worden ist. Was die andere der oben erwähnten Fragen betrifft, so beantwortet sie der Verf. dahin, dass eine solche Handschrift, deren Text mit den Citaten des Augustinus wörtlich übereinstimme und daher einzig und allein den Namen *interpretatio* Itala beanspruchen dürfe, in den *Freisinger Fragmenten* gefunden sei. Und in der That, Hr. Ziegler hat mit einer Umsicht und Gelehrsamkeit, die des zu erreichenden Zieles sich Schritt vor Schritt bewusst bleibt, alles beigebracht, was geeignet ist, seine Ansicht zu stützen. Zur Beseitigung des Einwandes, wie es komme, dass Augustinus bei aller Uebereinstimmung im Grossen und Ganzen doch hie und da in Einzelheiten vom Texte der Freisinger Blätter abweicht, verweist er auf den Zustand des in Handschriften und Ausgaben vorliegenden — oft nach der Vulgata gefälschten — Textes des Augustinus, welche Manipulation durch Belege aus einer Münchener Handschrift des Enchiridion treffend illustrirt wird (bezüglich der Bibelcitate bei Cyprian hat dies Hartel vol. III. part. III. p. X sq. gethan), ferner auf die Ungenauigkeit der Abschreiber, auf den kritischen Geist des Augustinus sowie auf dessen zeitweiliges Nochunbekanntgewesensein mit dem jetzt in den Freisinger Fragmenten vorliegenden Texte. Nicht minder verfolgt er die nach Carthago weisenden Spuren dieses Textes, welche bei Aurelius, in den Actenstücken der zu Carthago und Mileum abgehaltenen Synoden und am deutlichsten bei Capreolus zu Tage treten. Dies alles ist sehr gut und dankenswerth nachgewiesen, trotzdem aber will es mir scheinen, als sei die vorangestellte These dadurch keineswegs bewiesen. Denn so nahe auch die — meinerseits vor 9 Jahren in einem Aufsatze über die lateinischen Bibelübersetzungen im christlichen Africa zur Zeit des Augustinus angedeutete — Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, dass der bei diesem Kirchenlehrer sich vorfindende lateinische Wortlaut irgend welcher Bibelstellen der Text jener von ihm allein bezeugten Itala sein könne, a priori liegen mag, so hat mich doch seitdem eine nähere Bekanntschaft mit Augustin's Werken mit nichten den Wunsch hegen lassen, dass ich damals die „etwas vorsichtige Form" meiner Meinungsäusserung gegen eine bestimmtere hätte vertauschen sollen, und zwar deshalb nicht, weil solche Stellen, in denen er die buchstäblichere und da-

her höchst wahrscheinlich auch bessere und ursprünglichere Uebersetzung gleichwohl in seinem Citate nicht anwendet oder sie wohl gar noch tadelt, zur Vorsicht mahnen müssen [vgl. z. B. flatum = πνοήν Gen. 2, 7 neben dem als Text citirten *spiritum*, s. m. Aufsatz S. 626; manicabis = ὀρθριεῖς (a. O. S. 619) neben dem citirten *maturabis*, Judic. 9, 33]. — Die der Einleitung nachfolgenden Bogen (S. 33—56) enthalten einen genauen Abdruck der *Freisinger Fragmente* mit Beibehaltung der Intervalle, Interpunctionen und sonstigen Eigenthümlichkeiten, soweit es die Typen ermöglichten. Verloren gegangene und durch Conjectur ergänzte Buchstaben macht die kleinere Schrift kenntlich, wobei die Ergänzungen genau den ausgefallenen Stellen entsprechen. Auch die über die Zeilen gesetzten Nachträge von erster Hand haben Aufnahme gefunden. Hierauf folgt (S. 57—148) eine höchst sorgfältig gearbeitete „*Vergleichende Zusammenstellung*“ in vier Columnen (A bis D). A enthält den *griechischen* Text nach dem *Vaticanus* und, wo dieser lückenhaft ist, nach dem *Sinaiticus*, nebst unten beigefügten Varianten. B giebt den *Freisinger* Text in jetzt gebräuchlicher Druckweise, dem die Lesarten der übereinstimmenden und verwandten vorhieronymianischen Versionen unten beigesetzt sind. C stellt die Citate des *Augustinus* und *Capreolus* zusammen. D wiederholt den Text der *Vulgata* nach dem *Amiatinus* und lässt in den Noten die Varianten des *Fuldensis* und der *Clementina* überblicken. Beim Hebräerbriefe kommt noch E für den lateinischen *Claromontanus* und unter dem Texte für den *Sangermanensis* hinzu. In dem diesem Abschnitte vorausgeschickten textkritischen Excurse finden wir umfängliche und interessante Nachweise über das Verhältniss des Freisinger Textes zu den griechischen Handschriften sowie zur Vulgata.

So enthält denn dieses Buch, zu dessen Gunsten schon das voraufgehende Vorwort aus der Feder eines der angesehensten Brabeuten auf dieser Arena spricht und dem auch äusserlich durch eine gute Ausstattung Seitens der Verlagshandlung die Signatur der Solidität aufgedrückt ist, nicht blos eine wegen ihres Alters und Gehaltes hochwichtige, mit gelehrten Erläuterungen versehene Urkunde der Itala, sondern es regt auch durch die darin behandelten Fragen zu weiteren wissenschaftlichen Untersuchungen kräftig an, weshalb dasselbe nach unserer vollen Ueberzeugung der angelegentlichsten Empfehlung würdig ist.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

---

# Neue Funde.

Das Jahr 1875 hat der gelehrten Theologie zwei wichtige Funde gebracht. Die altlateinische Uebersetzung des Ezra-Propheten enthielt zwischen VII, 35 und 36 eine thatsächliche Lücke, welche man aus Anführungen des Ambrosius und des Hieronymus wie aus den andern Uebersetzungen auszufüllen hatte. Schon 1865 hat Hr. D. Gildemeister erkannt, dass in dem codex Sangermanensis, welchem alle bisher bekannten Handschriften folgen, ein Blatt ausgeschnitten ist. Hr. Robert L. Bensly in Cambridge hat nun eine Handschrift in Amiens (ursprünglich in Corbie) aus dem 9. Jahrh. entdeckt, welche, von dem Sangermanensis unabhängig, die Lücke nicht darbietet. Aus dieser Hdsch. hat er mit grosser Sorgfalt herausgegeben: The missing Fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered, and edited with an introduction and notes, Cambridge 1875. 4. pp. 95. Derselbe Gelehrte kündigt auch bereits an: The fourth Book of Ezra. A revised text of the Latin translation, and a full collation of the two oldest Mss. — Die Briefe des römischen Clemens waren bisher nur aus dem unvollständigen und beschädigten Codex Alexandrinus bekannt, welchen der protestantisch gesinnte Patriarch von Constantinopel Kyrillos Lukaris 1628 nach England verschenkt hat. Jetzt hat der gelehrte Metropolit Philotheos Bryennios von Seres (in Makedonien) die erste vollständige Ausgabe beider Briefe gegeben nach einer Jerusalemer Handschrift von 1056, welche in Constantinopel bewahrt wird: *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί, ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κων/πόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων. ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1875. Diese vortreffliche Handschrift und ihre erste Ausgabe freue ich mich bei der neuen Auflage meiner Ausgabe der Clemensbriefe, welche noch im Laufe des Sommers erscheinen wird, benutzen zu können. Die Handschrift enthält auch den Brief des Barnabas und die Ignatiana, deren baldige Veröffentlichung von dem Hrn. Herausgeber (p. VIII) angekündigt wird, und die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. A. H.

---

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XII.

# Das Abendmahl im Neuen Testament.

Von

**Albrecht Thoma,**
Pfarrer in Mannheim.

Sine ira et studio! Kein theologischer Gegenstand ist wohl weniger in diesem Sinne behandelt worden, als das Abendmahl; selbst seitdem man von der kirchlichen Uebung und Anschauung auf die Einsetzung und Erklärung des Stifters selber zurückgegangen ist. Denn wenn man auch den confessionellen Standpunkt vergessen mochte, so hat statt dessen in der Regel der kritische wieder Sympathie und Antipathie für und wider die Berichte hervorgerufen. Dogmatisch-scholastische Darstellungen aber, wie Ebrard's (Dogma v. hl. AM. u. s. Geschichte. 1845 f.), schweben über aller Wirklichkeit; es fehlt die Basis kritisch gesichteter Thatsachen, und einen praktischen Sinn und Werth haben sie vollends nicht. Solche Subtilitäten, wie sie in dem genannten weitschichtigen Buche als Befund der Einsetzung Jesu dem Stifter und der Gemeinde zugemuthet werden (S. 99—119), sind rein zum Katholischwerden: lieber greift da der einfache gesunde Menschenverstand nach der derben Handgreiflichkeit des Messopfers.

Die einzig richtige Methode der Darstellung der NTlichen Abendmahlsanschauung ist die kritisch-exegetische Rückert's (das AM. 1856). Doch ist mir eben diese Methode ein Wegweiser zu andern Resultaten gewesen, als die in dem klaren,

scharfsinnigen Buche erreichten. Sie liegen freilich etwas ab von der herkömmlichen Auffassung der NTlichen Abendmahlsberichte. Aber gerade hierin liegt die Aufforderung, sie der öffentlichen Besprechung auszusetzen. Der Stoff ist in zwei Abtheilungen zu sondern: zuerst kommt in Betracht die Einsetzung durch Jesus und der ursprüngliche Sinn der Handlung; sodann die Feier der Gemeinde und die Vorstellungen der Apostel.

## I. Die Einsetzung des Abendmahls.

Zunächst wäre zu beglaubigen, dass überhaupt eine solche Stiftung wie die Abendmahlseinsetzung wirklich erfolgt sei. Der Zweifel dagegen rührt einerseits aus dem Evangelium Johannis her, andrerseits aus der Wahrnehmung, dass sehr leicht spätere Gemeindeeinrichtungen auf Anordnung Jesu selber zurückgeführt werden mochten, bezw. Gewohnheiten, die in der Jüngergemeinschaft bei Lebzeiten des Meisters geübt waren, später in der Tradition auf eine bestimmte Stiftungshandlung concentrirt worden sein konnten.

Der Bericht des vierten Evangelisten ist allerdings durchaus gegen eine Abendmahlseinsetzung im herkömmlichen Sinn; nicht nur indem er durch sein Schweigen und Reden am letzten Abend sie aus dem Rahmen der Lebensgeschichte Jesu verdrängt, sondern auch indem er Stoff und Sinn der Thatsache vorausnimmt in die Mitte des Lebens Jesu (c. 6); und endlich indem er hinterdrein ausdrücklich protestirt: Jesu Leib ist nicht gebrochen worden (19, 33) und so konnte auch Jesus das Brot nicht brechen und hat's auch 6, 11 nicht gethan. Aber mit all seinem Zeugnissgeben in Reden und Schweigen, im Vorausnehmen und Protestiren, kann dem Johannes, wer Geschichte abfragt, kein Gehör geben: das Lehrevangelium kann für diese, wie überhaupt für historische Fragen nicht in Betracht kommen.

Schwerer wiegt das andere Bedenken, welches jetzt von verschiedenen Seiten geltend gemacht wird. (Renan Leben Jesu 300 ff. Strauss Leben Jesu f. d. d. V. 282. Volkmar

Evangelien. 565 f. Wittichen Idee des Menschen. 175.) Aber es kann doch nicht aufkommen gegen die sichere Zeugenschaft des Paulus, die man in diesem Punkt anerkennen muss, so sehr man auch Volkmar (a. a. O. S. 566 f.) Recht geben mag in seinem strengen Urtheil über die Zuverlässigkeit des Apostels in objectiver Berichterstattung; der Einwand aus Luk. 24, 13 ff. ist durchans hinfällig, weil die Emmahuserzählung als Mythe gar nicht ein geschichtliches Zeugniss ablegen kann.

Also das Dass der Einsetzung steht fest[1]). Aber was ist es nun mit dem Wie?

Die Frage, wie hat Jesus das Abendmahl eingesetzt und gemeint, weist zunächst auf die Berichte hierüber. Es sind der Berichterstatter vier, die sich aber in zwei Gruppen sondern: Matthäus und Markus auf die eine Seite, Paulus und Lukas auf die andere. Weil Lukas offenbar dem Paulus und zwar dem schriftlichen Paulus nachschreibt, so kann man diese zweite Gruppe auch die apostolische nennen und dann die erste die evangelische. Beide stellen sich so einander zur Seite:

| Mt. — Mk. | Pl. — Lk. |
|---|---|
| a) ἐσθιόντων αὐτῶν | ὁ κύριος Ἰ. ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο |
| I. 1. a) λαβὼν ὁ Ἰ. (τὸν) ἄρτον | a) ἔλαβεν ἄρτον |
| b) (καὶ) εὐλογήσας | b) καὶ εὐχαριστήσας |
| c) ἔκλασεν | c) ἔκλασεν |
| d) καὶ ἐδίδȣ τοῖς μαθηταῖς | d) (καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, Lk.) |
| 2. καὶ εἶπεν | 2. καὶ εἶπεν |
| a) Λάβετε, (φάγετε, Mt.), | a) |
| b) τȣ̃τό ἐστιν τὸ σῶμά μȣ. | b) τȣ̃τό μȣ ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (διδόμενον, Lk.) |
| c) | c) τȣ̃το ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. |
| II. 1. a) καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον | a—d) ὡσαύτως καὶ το ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι. |
| b) καὶ εὐχαριστήσας | |
| c) | |

1) Rückert S. 13. Weizsäcker Ev. Geschichte 554. Keim Leben Jesu 257 f.

| | |
|---|---|
| d) *ἔδωκεν αὐτοῖς.* (*καὶ ἔπιον ἐξ αὐτȣ̃ πάντες*, Mk.) | |
| 2. *λέγων* | 2. *λέγων* |
| a) *Πίετε ἐξ αὐτȣ̃ πάντες* | a) |
| b) *τȣ̃το γόρ ἐστιν τὸ αἷμά μȣ τῆς διαθήκης τὸ περὶ* (*ὑπὲρ*, Mk.) *πολλῶν ἐκχυννόμενον* (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, Mk.) | b) *τȣ̃το τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἷματι* (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*, Lk.) |
| c) | c) *τȣ̃το ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* |

Die beiden Gruppen haben ausser dem Gemeinsamen, namentlich im ersten Theil der Brothandlung, doch auch jede ihre Besonderheit und Verschiedenheit. Man kann aber nicht etwa den Charakter der zwei Gruppen so einfach bestimmen, wie es oft geschieht: der evangelische sei der kürzere, der paulinische der erweiterte Bericht. Kürzer ist der evangelische nur bezüglich der sinnerklärenden Worte (und da auch nicht durchaus, vgl. II, 2, b); dagegen ist er der weitere bezüglich der schildernden und liturgischen Momente; während umgekehrt der apostolische jenem gegenüber in dieser Beziehung verkürzt erscheint, in jener erweitert. Man kann darum auch nicht so ohne weiteres den Schluss ziehen, der evangelische Bericht als der einfachere sei auch der ursprünglichere (Rückert S. 18 f.). Im Gegentheil könnte man sagen: die liturgischen Stichwörter weisen auf spätere Zeit, wo die Feier sich auch schon mehr in der Handlung fixirt und verdichtet hatte, und gerade die erklärenden Sätze des Paulus beweisen, dass zu seiner Zeit der Sinn der Handlung noch flüssig war und der feiernden Gemeinde erst immer noch durch begleitende Sprüche in's Gedächtniss gerufen werden musste. Diesem letztern innern Kriterium kommt das äussere zu Hülfe, dass Paulus früher schrieb als die Synoptiker. Diese Bevorzugung des Paulus (Schulz die chr. Lehre v. h. AM. 2. Aufl. I. S. 181) pflegt man zu stützen durch den Nachdruck, den der Apostel auf seinen Bericht als einen authentischen lege und dass er hier ganz wortgetreu erzählen wolle. Freilich wird das Letztere auch wieder geleugnet und die Priorität des Paulus durch den

Zweifel an seiner historischen Treue ganz illusorisch gemacht (Rückert S. 19. Volkmar Evv. S. 566 f.).

Solche allgemeine Erwägungen für und wider die grössere oder geringere Ursprünglichkeit der beiderseitigen Berichte und die Authentität der verschiedenen Bestandtheile führen aber zu keinem Ziel. Es gilt, die einzelnen Stückwerke in's Auge zu fassen und ihre Bestätigung zu erfragen.

Ueber Zeit und Gelegenheit der Einsetzung stimmen beide Berichte überein. Es war bei Gelegenheit einer Abendmahlzeit und zwar in der Nacht vor Jesu Tod. Dass es eine Abendmahlzeit war, ergibt sich auch aus der lukanischen Mythe 24, 29 ff., vielleicht auch aus Apok. 3, 20, vgl. m. Mt. 26, 29. Der spätere Gebrauch und Name stimmt damit. Doch an dieser Zeitbestimmung der Einsetzung am Todesvorabend zweifelt Niemand, als wer überhaupt an der ganzen Stiftung verzweifelt.

Eine andere Frage ist die, ob die Mahlzeit, bei der die Stiftung zu denken ist, das Passahmahl war oder nicht. Das ist die alte Passahstreitfrage, die ich hier mit kurzer Begründung als eine offene bezeichnen muss. Nicht etwa aus Rücksicht auf den Johannisten, aber aus Rücksicht auf die Synoptiker und vor Allem auf Paulus. Mit Rücksicht auf die Synoptiker: denn mit Ausnahme des Berichtes eben über die fragliche Abendmahlsnacht setzt ihre Erzählung nicht den ersten Mazzahtag als Tag der Kreuzigung voraus. Paulus aber redet nur von der Todesnacht Jesu, nicht aber von der Passahnacht. Er nimmt nie Rücksicht auf die Parallelisirung des Abendmahls und Passahs, trotzdem sie ihm ja so gelegen käme. Das *ποτήριον εὐλογίας* beweist nichts (s. Rückert 219 f.). Nur dies glaube ich festgestellt, dass Jesus zur Passahzeit, also in den Mazzahtagen gestorben sei und das Abendmahl eingesetzt habe.

Die Hauptinstanz für die Frage, ob das Abendmahl bei Gelegenheit des Passahmahls und mit Beziehung darauf gestiftet sei, bildet die Stiftung selbst. Sie enthält nun aber weder in ihren Reden noch in ihrem sachlichen Theil eine bestimmte Beziehung auf das Passah. Denn das Segnen von Brot und

Wein geschah bei jedem Genuss: Dazu ist der Ausdruck ποτήριον εὐχαριστίας, welcher mit dem Passahterminus „Kos habberacha“ stimmt, von Paulus bei dem eigentlichen Abendmahlsbericht gar nicht gebraucht. Andere Parallelen mit dem Passahritus sind nicht erweisbar oder erwiesenermassen aus späterer Zeit (Paulus Handb. III, 413. Keim L. J. III, 267). Der am meisten naheliegenden Beziehung — Vergleichung mit dem Passahlamm —, welche schon Paulus anlockt (I Cor. 5, 7 vgl. 10, 18 ff.), ist Jesus selber beim Abendmahl nicht nur nach der evangelischen Ueberlieferung, sondern ganz bemerkenswertherweise auch nach der paulinischen aus dem Wege gegangen (Keim S. 271).

So ist das Abendmahl etwas ganz für sich Bestehendes und für sich Verständliches. Nicht einmal die Folie bildet ihm das Passah. Der Hintergrund ist nicht das jüdische historische Freudenmahl, sondern der bevorstehende Abschied; es ist eine vorwärtsblickende, keine rückschauende Handlung, wie ganz merkwürdig gerade auch Paulus darstellt, indem er die Nacht nicht etwa als Passahnacht, sondern als die Nacht der Uebergabe bezeichnet. Dass Paulus sonst die Parallele und Allegorie des A. T. nicht scheut, beweisen u. A. die hier einschlägigen Stellen c. 10, 1 ff. und 5, 7 seines ersten Corintherbriefs. Endlich ist der triftigste Beweis gegen einen Zusammenhang von Passah und Eucharistie die tägliche Feier, wie sie in der Urgemeinde üblich war (Act. 2, 46. I Cor. 11, 20 f. 34).

Nach dieser Einleitung kommen wir mit den Berichterstattern zu dem Stiftungsakt selber. Er zerfällt in zwei Abtheilungen, in welchen Brot und Kelch die Grundlage bilden. Jede Partie selber wieder gliedert sich in zwei Hälften, von denen je die erste die Handlung enthält, die zweite jedesmal die erklärenden Reden. Ob die beiden Handlungen zeitlich so unmittelbar zusammenhängen, wie es nach den beiden ersten Synoptikern den Anschein hat, machen Paulus-Lukas fraglich, den innern Zusammenhang betont aber diese Berichterstattung ausdrücklich mit „desselbigen gleichen auch“. Jedenfalls ist

aber dies wohl zu beachten, dass die Feier der apostolischen Gemeinde die beiden Akte trennte.

Am leichtesten und sichersten sind vom Abendmahlsbericht die beiden Handlungen festzustellen.

„Brot“ bezw. „ein Brot“ oder „das Brot“ bezeichnen die verschiedenen Berichterstatter als den Stoff zur ersten Handlung. „Das Brot“ ist die schlechtestbezeugte Ueberlieferung und entweder aus der herkömmlichen Redeweise von: „das Brot brechen“ für „zu essen geben“ hergenommen, oder aber, was wahrscheinlicher, schon mit bestimmter liturgischer Beziehung auf das heilige Brot des Abendmahls gesetzt. Dass es ein Brot war und nicht etwa verschiedene Stücke, ergibt sich aus dem ganzen Sinn der Handlung, wie er sich auch modificiren möge. Zudem hebt Paulus mit Nachdruck hervor, dass die Feiernden von Einem Brote assen (I Cor, 10, 17). Und es scheint wohl auch später, so lange das Brot gebrochen wurde, ein einziges Brot für eine ganze Tischgenossenschaft gebraucht worden zu sein, wobei freilich das Brot immer grösser und die Bruchstücke immer kleiner werden mussten — zu einem blossen Bissen, wovon scheint's der Judas-Bissen des Johannes (13, 26 f.) herrührt. Da die Abendmahlsstiftung, wenn auch nicht auf die eigentliche Passahnacht, so doch in die „Zeit der Süssbrote“ fällt, so ist das Brot jedenfalls Mazzah, ungesäuertes Weizenbrot gewesen. Gerade bestätigt werden möchte dies durch die verdächtige Verwandlung der 5 Brote bei der Wunderspeisung in 5 Gerstenbrote durch Johannes, der in raffinirter Weise gegen die synoptische Zeitbestimmung protestiren will, um den Passahtag für die Kreuzigung Christi frei zu haben.

Der Manipulationen mit diesem Brot durch Jesus sind allerseits vier aufgezählt, welche zudem noch sonst in Erzählungen wiederkehren, in denen ein Anklang an das Abendmahl erscheint (Mt. 14, 19. Parr. 15, 36. Par. Luk. 24, 30. Ap.-Gesch. 27, 35): Er nahm — segnete — brach — gab; dazu kommen noch zwei Handlungen der Jünger: das Nehmen und Essen.

Das „Nehmen“ durch Jesus könnte als bedeutungslose Bemerkung erscheinen, welche höchstens die einzelnen Momente feierlich und anschaulich sondern wolle. Doch ist zu beachten, dass es in allen Abendmahlsberichten und den obengenannten Anspielungen erscheint. Uebrigens will es wohl schwerlich mehr, als ein begleitendes Moment des „Segnens“ malen. Denn das Brot wurde bei diesem in die Hand genommen, vielleicht emporgehoben und Gott gezeigt, wie die Schaubrote [1]).

Das „Segnen“ ist, wie Luther's Uebersetzung richtig abweist, nicht ein Consecriren des Brotes, sondern vielmehr Danksagen und Lobpreisen Gottes für das Brot, gemäss der jüdischen und islamischen Frömmigkeit, welche Gott für jede Nahrung, und zwar für Speise und Trank besonders dankt (vgl. I Tim. 4, 3—5), was die Rabbinen in der schroffsten Weise zur religiösen Pflicht machten, dass sie jeden ungedankten Bissen und Trunk als einen Diebstahl an Gott bezeichneten [2]). Schon wegen dieser religiösen Sitte lässt sich das Dankpreisen Jesu vermuthen, aber auch schon um der Weihe der Handlung willen, die er beabsichtigte. Daher ist dieser Ritus schwerlich aus der spätern Abendmahlsliturgie in die Stiftung eingetragen (Act. 2, 47). Es will aber auch nichts Besonderes besagen, wenn Paulus den Abendmahlskelch bezeichnet als den „Segenskelch, welchen wir segnen“; das heisst eben doch nur so viel als: welchen wir zum Genuss bereiten. Johannes setzt für das ihm anstössige „Brechen“ das synonyme „Segnen“ auch beim Brote (6, 23, cf. I. Cor. 10, 16).

Denn wie das Segnen, so ist auch und noch vielmehr das Brechen des Brotes eine ganz gewöhnliche bei jedem Geniessen vorkommende Handlung, so dass man sogar ganz all-

1) Dachten dabei die Berichterstatter, oder Jesus und die betenden Juden überhaupt an das „Heben und Weben“ beim Opfer? Die Opferidee scheint dem Nazaräerevangelium, bezw. dem Uebersetzer desselben vorgeschwebt zu haben, wenn Hieronymus statt λαβών schreibt: tulit.

2) Berach. f. 55. s. Paulus Handb. III, 517. vgl. Justin. Apol. I, 65.

gemein das Speisen als „Brotbrechen“ bezeichnet (Jes. 58, 7. Ez. 18, 7. Klagel. 4, 11. Ap.Gesch. 20, 7. 11. 27, 35. vgl. Rückert S. 62). Darum ist's an sich auch nichts Besonderes, dass Paulus, gerade wie er beim Kelch das Segnen, so beim Brot das Brechen erwähnt (I Cor. 10, 16), oder die Abendmahlsfeier kurz als „Brotbrechen“ bezeichnet wird (Ap.Gesch. 2, 42. 46. 20, 7. 11. vgl. Luk. 24, 35). Daher ist das Moment des Brechens beim Abendmahl ebenso natürlich wie geschichtlich. Das Brechen fehlt natürlich auch bei der synoptischen Wunderspeisung nicht, dagegen Johannes setzt für das „gebrochene“ Brot das Brot der „Eucharistie“ (6, 23).

Das „Geben“ hat nur Paulus nicht (vgl. indess I Cor. 10, 17). Dagegen die evangelische Relation stützt es sogar durch die beigesetzte Aufforderung: „Nehmet!“ Für den reflectirenden Gelehrten gegenüber den naiv anschauenden und anschaulich endenden Synoptikern verstand es sich eben von selbst.

Das Gleiche gilt auch von dem Essen seitens der Jünger, das auch Markus sogar nicht erwähnt, weder als Geheiss noch als Thatsache. Gerade weil es so sehr selbstverständliche Hauptsache war, braucht es der Erzähler nicht ausdrücklich zu sagen, namentlich wenn schon in dem „Nehmen“ der Speise das Zusichnehmen vorausgesetzt wird, und die Speise überhaupt zum Geniessen bestimmt ist. Keinenfalls ist die Einsetzung ein blosses Schaugericht, eine blos zeigende Handlung gewesen, obgleich Paulus in seinem Einsetzungsbericht selber weder vom Essen noch vom Trinken redet. Im Folgenden, V. 26—29, ist es wiederholt erwähnt, ähnlich wie auch I Cor. 10, 16. 17, wo Paulus vom Abendmahl redend nichts vom Geniessen spricht, dagegen im Weiteren von dem Opferessen der Juden spricht und dann auch (V. 21) vom Trinken des Kelchs und Theilhaben am Tisch des Herrn. Haben aber — wie nicht zu streiten ist — die Jünger wirklich gegessen, so ist auch der Streit bedeutungslos, ob Jesus die Worte: Nehmet, esset! gesagt hat oder nicht. Sein Sinn und seine Meinung gewesen ist es gewiss. Diese aber musste er auch zu verstehen geben so oder so, zum mindesten andeuten durch Miene und Hand-

bewegung. Wenn nun die Berichterstatter diese Geberde in das schreibbare Wort umsetzen, so ist das keinenfalls Erweiterung, sondern nur das, was überhaupt der Erzähler zum Verständniss thun muss.

Mit den vier Momenten: Nehmen — Danken — Brechen — Geben und dem entsprechenden Nehmen und Essen der Jünger wird es also seine Richtigkeit haben.

„Ebenso auch" — um den summarischen Ausdruck des Paulus und seines Nachfolgers [1]) zu gebrauchen — wird es sich mit der zweiten Handlung, mit der Behandlung des Kelches verhalten: nur dass statt des Brechens und Essens eine entsprechende Manipulation eintreten musste.

Richtig zählt nun auch der evangelische Bericht auf: nahm — dankte — gab — tranken. Es fehlt also ausser dem Empfangen der Trinkenden die Parallele zum Brotbrechen. Sie würde wohl in Ausgiessen des Weines bestehen. Ein solches findet freilich bei uns statt beim Einschenken aus einer Kanne in das oder die Trinkgefässe. Dagegen neutestamentliche Sitte ist das Schöpfen (vgl. Joh. 2, 8). Will man von einem Giessen reden, so besteht dies nur im Schlürfen in den Mund, fällt also zusammen mit dem Trinken und kann also nicht besonders erwähnt werden. Noch leichter begreiflich ist, wie die Aufforderung zum Nehmen des Kelches wegblieb. Speise gibt wohl der orientalische Wirth seinen Gästen als Ehren- und Liebesbezeugung auch in den Mund — daher ist die Hervorhebung, dass Jesus die Jünger selber das Brot in die Hand nehmen liess, nicht so ganz überflüssig. Dagegen ist eine solche Bevormundung, meines Wissens, beim Trinken nicht gebräuchlich, schon darum, weil es weniger bequem und naturgemäss ist, Einen aus einem Gefäss trinken zu lassen, zumal da dieses eine für Alle ist, als Einem einen Bissen, den man in der blossen Hand hält, in den Mund des Andern zu schieben, statt in den eignen.

---

1) Auch Johannes und Justin haben ὁμοίως, Letzterer neben der synoptischen Detailirung.

Für das πίετε statt des ἔπιον gilt dieselbe Bemerkung wie für das φάγετε: hat es Jesus nicht gesagt, so doch gemeint und angedeutet. Auch dies, dass die synoptische Tradition ausdrücklich das Trinken Aller hervorhebt, ist schwerlich von den Evangelisten so bedeutsam genommen als von den Auslegern. Es ist vielmehr sehr wohl begreiflich im Hinblick auf das Essen. Beim Essen hat Jesus jedem Einzelnen das Brotstück gereicht, oder doch die 12 Stücke so herumreichen lassen — auf einem ganzen Brotkuchen — dass Jeder ein Stück zu nehmen hatte. Dagegen dem Kelch kann man es nicht so von selber absehen, wie dem Dutzend Bissen, dass Jeder einen Schluck nehmen solle. Daher ist die Bemerkung, dass Jesus Alle daraus habe trinken lassen, wie er nun auch diesen seinen Willen kund gab und in's Werk setzte, nicht überflüssig, aber auch nicht tiefsinnig.

Ob der Wein gemischter oder ungemischter war, lässt sich nur vermuthen. Für den reinen Wein liesse sich geltend machen, dass dieser das Blut besser symbolisirt und dass ein Becher versetzter Wein möglicherweise nicht ausgereicht hätte. Allerdings war reiner Wein beim Passah erlaubt (Keim III, 259 N. 2. 4), und Jesus hätte auch ohne dies solchen gewiss angewendet, wenn er besser seinem Zweck entsprochen hätte. Aber dass ein besondrer Zweck und Sinn in der Unversetztheit des Abendmahlsweins lag, dafür findet sich im N. T. und in der alten Kirche überhaupt keine Spur. Vielmehr weil nichts Besonderes erwähnt ist, hat man an den gewöhnlichen Trank zu denken, welcher auch später in der Kirche noch gebräuchlich war.

Festgestellte Thatsache ist also bis jetzt: Am Vorabend seines Todes brach Jesus danksagend ein Brot in 12 Stücke und gab es seinen Aposteln zu essen; und reichte danksagend einen Kelch Allen zu trinken.

Diese Handlung ist so plan, so einfach natürlich, dass sie gar nicht einfacher gedacht werden kann, dass eine Fälschung Einem gar nicht in den Sinn kommen darf, da ja jede Um-

wandlung naturgemäss zur Ausschmückung und Bereicherung geworden wäre.

Was hat nun Jesus mit dieser Handlung gewollt und gemeint?

Formell und von vorn herein lässt sich antworten, er hat sie als Stiftung gemeint, d. h. als eine bedeutsame und als eine zu wiederholende Handlung. Dass die Handlung Jesu eine bedeutsame sein sollte und war, ergibt sich von selbst, da Jesus sie sonst nicht gerade in dieser bedeutsamen Zeit vorgenommen und die Tradition sie sonst nicht festgehalten hätte, und endlich die Gemeinde sie nicht wiederholen konnte. Und es ergibt sich doch als weitere Thatsache aus der christlichen Urgeschichte: die Christen wiederholten diesen Ritus als einen sinnvollen feierlichen, ja bald als einen gottesdienstlichen Akt. Dass sie wiederholt werden sollte, kann man gewiss nicht als Missverständniss der Apostel ansehen. Die Annahme einer Willkürlichkeit in diesem Punkt ist nicht der Zurückweisung werth, zumal wenn man bedenkt, dass die Wiederholung der Handlung bei den Jüngern alsbald und täglich eintrat (Rückert S. 124). Ein unwillkürliches Missverständniss ist aber um so weniger glaublich, als die Handlung durch das Moment der Wiederholung einen ganz andern Sinn und Charakter bekommt, nicht nur alterirt, sondern ganz ausgetauscht wäre; gerade je bälder und je öfter die Wiederholung geschah, desto eindringlicher musste sich das Correctiv gegen den angeblichen Irrthum geltend machen.

Uebrigens hängt diese Frage der Wiederholung mit der Frage nach der gesammten Bedeutung des Aktes zusammen. Daher ist zuerst in's Einzelne eingehend zu untersuchen, wie diese Handlung zu verstehen sei, genauer, wie sie Jesus verstanden wissen wollte.

Wie Jesus dieses Brotbrechen und Kelchreichen am Vorabend seines Todes verstanden wissen wollte, das lassen ihn die Berichterstatter selbst aussprechen in den Erklärungen zu den Handlungen. Sind

aber auch diese erklärenden Worte richtig wiedergegeben in den beiderseitigen Relationen?

Die Erklärung verhält sich zur Handlung wie die Auslegung zu einem Gleichniss: ist ja doch diese sinnige Handlung eine in Scene gesetzte Parabel (Weizsäcker). Die Parabeln Jesu sind uns so ziemlich verständlich ohne die beigegebenen Deutungen, ja diese decken nicht gerade immer ganz genau den ursprünglichen Sinn [1]). Wie darum bei den Parabeln ist es vielleicht auch bei der Sinnbildshandlung des Abendmahls sicherer, ihren Sinn unabhängig von den Jesu in den Mund gelegten Erklärungen der Berichterstatter auf Grund der Handlung selbst zu versuchen.

Halten wir dabei zunächst die beiden Akte auseinander, und betrachten zuerst die Brothandlung. Jesus nimmt ein Brot, dankt, bricht's und gibt's den Jüngern zu essen. Was kann dies bedeuten?

Das Brot ist nicht ein länglichter, dicker, deutscher Laib in der uns gewohnten Form; sonst könnte Gestalt und Name von selber auf die Vergleichung mit einem Leibe bringen. Es ist vielmehr eine runde, daumesdicke Scheibe. Zwischen diesem Brotkuchen und dem Menschenleib existirt bezüglich der Gestalt auch gar nicht die entfernteste Aehnlichkeit. Und irgend eine alttestamentliche Stelle als Analogie aufzuführen, denkt man nicht und vermag's auch nicht. Der hebr. Name für die

1) So z. B. Matth. 20, 16. 22, 14. 25, 13. Auch in der Vergleichung Matth. 7, 24 ff. ist die Pointe verschoben. Das zu Grunde liegende Gleichniss stellt zwei verschiedene Fundamente einander gegenüber. Ist der Felsengrund der feste, einheitliche Boden der Grundsätze bezw. des Einen grossen Grundsatzes Jesu, so muss man unter dem lockern Sand die unzusammenhängende, unzuverlässige Masse von Satzungen der Rabbinen verstehen, welche im Lauf der Zeiten als loses Geröll angeschwemmt ist an das Ufer der Gegenwart. Wer Jesu Grundsätzen seines Lebens Bau nicht anvertrauen will, bleibt ein Jude, baut auf den Pharisäismus. — Dieser Gegensatz ist jetzt in der Rede verwischt; und das zweite Glied nur negativ angedeutet als Nichtthun der Lehre Jesu; dieses ist zu ergänzen als ein Leben nach den herkömmlichen Satzungen.

Form des Brotes heisst כִּכָּר vom Stammwort כרר „drehen“. Eine arabische Ablautung كرة bedeutet auch: „die Summe“, „das Ganze“. Für das Griechische wäre zu bemerken, dass Plato Crat. (p. 400 c.) *σῶμα* in der Bedeutung „das Ganze“, integrum von *σωζω* ableitet. Doch muss man von solchen etymologischen Spitzfindigkeiten in dem vorliegenden Fall um so mehr absehen, weil das Wort כִּכָּר im Hebr. fast immer ausgelassen erscheint, selbst bei der Mehrzahl. Wiefern also die Form des Brotes auf eine Vergleichung mit dem Leibe hinführen soll, ist durchaus unerfindlich.

Vielleicht führt aber das Stoffwort לֶחֶם auf die richtige Spur. Da heisst nun allerdings das seltene Wort לְחוּם bezw. לָחוּם ausser Speise (? Job 20, 23) auch „Fleisch“ (wie im Arabischen) und „Leib“. So kommt es Zeph. 1, 17 in Verbindung mit Blut vor: „Ihr Blut soll hingeschüttet werden wie Staub und ihr Leib wie Koth.“ Dann läge ein Wortspiel nahe: lachma lechummi, etwa wie: „Dieser Laib mein Leib“. Das Wortspiel ist dem witzigen Hebräer nicht fremd. Und es wäre möglich, dass Jesus dieses Wortspiel ausgesprochen hat, wenn's nur sicher wäre, dass ihm dies seltene Wort auch zugänglich war. Doch angenommen, es sei: inwiefern sollte das Brot Jesu Leib vorstellen? Sofern es solches Brot ist, oder sofern mit ihm das und das geschieht? Das vorliegende Brot war, wie wir denken, ungesäuertes, Mazzah; und dies hatte eine symbolische Bedeutung. Aber welche diese auch sein mochte (darüber unten), war dann auch der Körper Jesu etwas Besonderes und sollte den Jüngern und Christen über dessen eigenthümliche Beschaffenheit etwas gelehrt werden? Ganz gewiss nicht. Also konnte der Leib Jesu mit dem Brot nur verglichen werden, sofern mit diesem etwas Eigenthümliches geschah, was der Manipulation mit dem Brote entsprach. Worin bestand dies nun? Im Anfassen, im Danksagen, im Brechen, im Darreichen seitens Jesu, oder im Nehmen und Essen seitens der Jünger?

Ergriffen freilich wurde Jesus bei seiner Gefangennehmung. Aber kann das Ergriffenwerden Jesu durch seine Feinde symbolisirt werden mittels des Brotergreifens durch

Jesus? Oder ist das **Brechen** vielleicht ein sprechendes Zeichen für die Hinrichtung? Ja wenn noch das crurifragium an Jesus vollzogen worden wäre oder vielmehr Jesus dieses hätte voraussehen und -sagen können! Oder hat Jesus vielleicht an die Steinigung gedacht? Aber auch diese ist doch nur eine sehr unvollkommene Zerschmetterung des Körpers, eine Zertheilung vollends gar nicht, noch weniger als das Schenkelbrechen. Und wo in der semitischen Sprache ist das „gewaltsame Tödten" als Brechen bezeichnet, wie man so unbesehen annimmt?[1]) „Zerreissen" sagt man von wilden Thieren (Ps. 7, 3; Joel 2, 8), „sich zerstücken" ist so viel wie „sich verwunden", vom Brechen der Augen und des Herzens redet man auch im A. T., aber nirgends vom Brechen des Leibes[2]). Ferner wäre auch nicht wohl zu denken, wie Einem beim Zerbrechen des Brotes der Gedanke an die **Zerstörung** eines Organismus kommen sollte, da ja das Brot zum Brechen bestimmt ist, weil zum Essen. Das Brechen des Brotes ist also in keiner Weise eine Zerstörung seines Wesens und seiner Bestimmung, sondern im Gegentheil eine Präparation für Erfüllung seiner Bestimmung[3]).

Denkt man endlich an die übrigen Manipulationen, wie passen danksagen, übergeben, hinnehmen, essen auf den Leib eines Menschen, wäre es auch eines Gottmenschen?

Kurzum, kein einziges Moment ist in der gesammten Handlung, welches auf das Schicksal des Leibes Jesu zutreffend

---

1) Gerade wenn Joh. 19, 33 ff. gegen das Schenkelbrechen protestirt und c. 6, 11 das Brotbrechen übergeht, so geht daraus hervor, dass für den vierten Ev. nicht „Brechen" und „Tödten" sich parallel stand, sondern nur „Brechen" und „Brechen".

2) **Ebrard** I, 116 führt 5—6 Stellen an. Als solche Ex. 22, 9. 13 und Dan. 8, 25 zu finden, traut man kaum seinen Augen. In den übrigen Stellen, Dan. 11, 26. Ez. 30, 8. Jer. 22, 20, ist der ursprüngliche Sinn des Zerschmetterns in den allgemeinen des Verderbens abgeschliffen, vgl. Jer. 19, 11. 48, 38. 17, 18. Jes. 14, 25.

3) Gegen **Rückert** (S. 119), welcher das Brotbrechen mit dem **Zer**brechen des irdenen Kruges (Jerem. 19, 10) für gleichbedeutend hält!

erschiene. Also kann auch Jesus diese Handlung nicht auf das Schicksal seines Leibes in der nächsten Zeit bezogen haben.

Es ist also mit dem Wortspiel, von dem wir ausgegangen sind als Knotenpunkt in der Erklärung der Brothandlung, in alle Wege nichts. Die Sache muss vielmehr an einem andern Ende angefasst werden. Fragen wir kurz: „Was ist die Pointe der vorliegenden Gleichnisshandlung? und antworten wir kurz: Das Essen[1]).

Essen sollten die Jünger das Brot, dazu reicht es ihnen Jesus dar; essen sollen sie es, darum bricht es Jesus ihnen in Stücke; essen sollen sie es, deshalb spricht Jesus darüber das Gratias, und aus keinem andern Grunde nimmt er's vom Tisch in die Hand. Das Essen ist im eigentlichsten Sinn die Spitze, der Schlusseffect des Ganzen. Dass die erklärenden Worte Jesu nicht der Handlung des Brechens voraus oder zur Seite gehen, sondern während des Essens gesprochen sind (s. besonders Mark.!), zeigt schon, dass das „ist" nicht auf das gebrochene, sondern das genossen werdende Brot geht, also dass nicht das Brechen die Pointe ist, sondern eben das Essen. Nur scheinbar ist die Handlung nicht nach dieser Pointe genannt, sondern nach der vorbereitenden Manipulation dazu, dem „Brotbrechen"[2]). Denn „Brotbrechen" oder blos „Brechen" ist der hebräische Terminus für „zu Essen geben, speisen": Mark. 8, 19. Jes. 58, 7. Jer. 16, 7. Klagel. 4, 4. Und das *εὐχαριστεῖν* ist dem entsprechend nichts Anderes als: „zum Genusse weihen". Endlich ist zu beachten, dass dem Hebräer „Brot" und „Speise" derselbe Begriff ist[3]), so dass also auch das Material des Essens zurück-

1) Bekanntlich findet Rückert gerade im Brechen die Pointe. Aber ausser den im Text angegebenen und anzugebenden Gründen ist dies schon darum unmöglich, weil in der zweiten Handlung das entsprechende Glied fehlte.

2) Dies anerkennt auch Rückert, dass das Brot nicht anders vertheilt werden konnte als gebrochen, und dennoch folgert er aus dieser so selbstverständlichen irrelevanten Manipulation, dies sei das Hauptmoment; vgl. a. a. O. S. 62.

3) לחם ist seinem ersten Begriff nach Speise; Brot erst im

tritt hinter diesem selbst. Also das Abendmahl in seinem ersten Theil ist ein symbolisches Essen: Jesus reicht seinen Jüngern gleichnissweise, d. h. im geistlichen Sinne Speise, geistige Kost.

Sehen wir uns nun im Gedankenkreis Jesu um nach dem, was sonst als geistige Nahrung erscheint.

In der ersten Versuchung (vgl. hiezu Pfleiderer in dieser Ztschr. XIII, 188 ff.) spricht Jesus von dem Gotteswort, von welchem der Mensch lebe neben der Leibesnahrung des sinnlichen Brotes. Der Sinn dieses ersten Versuchungsaktes ist jedenfalls der: statt sinnlicher Speise will Jesus als Messias seinem Volk geistliche Nahrung verschaffen, nämlich das Gotteswort (Jer. 15, 16: Deine Worte gelangten an mich und „ich ass sie"). Nichts anderes als dass er dies wirklich gethan, will die Geschichte der Wunderspeisung besagen. Diese ist also die Antwort und Ausführung des in der ersten Versuchung Verheissenen. Dort und hier Wüste, nämlich geistliche Wüste, wo Steine der Satzung statt nahrhaften Brotes den Kindern Israels von den Vätern des Volkes gereicht werden. Jesus reicht ihnen dafür das echte Brot des himmlischen Vaters; das Otterngezücht bietet sein eigenes giftiges Erzeugniss, er aber gibt dem heischenden Kinde des Volkes gesunde Fische als gute Gabe von oben herab. Das erbauliche, sättigende, befriedigende Predigen Jesu in Sprüchen und Gleichnissen ist also symbolisirt in der Wunderspeisung der Wüste mit ein Halbdutzend Broten und ein paar Fischen. Das Nehmen, Danken, Brechen, Geben, das dort aufgezählt wird, ist nichts anderes als das ausgeführte „zu essen geben". Bemerkenswerther Weise sind es aber 5 Brote, welche der Meister vertheilt. Wesshalb? Nicht etwa wegen der 5 Tausende. Diese sind erst von den 5 Broten abstrahirt. Vielmehr, „was that David, da ihn und die mit ihm waren hungerte (Matth. 12, 1 ff.)?" Er ging in das Gotteshaus und sprach zum Hohenpriester:

---

specif. Sinn. „Brot essen" überh. für „speisen" I. Sam. 10, 3; Pred. 10, 19. Gen. 3, 19. vgl. auch die vierte Bitte des Vaterunsers.

„Hast du etwa fünf Brote zur Hand oder sonst etwas?“ [1])

Auf dieses Beispiel beruft sich Jesus den unbarmherzigen Vätern Israels gegenüber, als sie den Seinen Hunger auferlegen wollten. Denn sie wussten nicht, „was das sei: Barmherzigkeit will Ich, nicht Opfer.“ Und Jesus als der rechte „Hausvater“, „zum Himmelreich geschickt“ (Matth. 13, 52), erbarmte sich des Volkes, da er sah, wie sie verwahrlost und zerstreut waren wie hirtenlose Schafe, und ward ihnen der gute Hirt und Wirth des 23. Psalmes (Mk. 6, 34).

Aber kein gemeines Brot war's, womit Jesus das Volk speiste, sondern als wirthend im Gotteshaus (Ps. 23 a. E.) auch Gottesbrot, Schaubrote d. h. eigentliche heilige Gottesworte; wie auch die Brote des barmherzigen Hohenpriesters — der auch seine Barmherzigkeit mit dem Leben bezahlen musste — heilige Brote waren. Das heilige Schaubrot aber war Mazzah, sauerteigloses Süssbrot (Levit. 24, 5—9.).

Gleich nach dem zweiten Speisungsbericht kommt nun beim ersten und zweiten Synoptiker eine etwas dunkle Geschichte, welche aber in Verbindung mit dem Abendmahl klar wird und — dieses selber erklärt. Es heisst dort (Mk. 8, 13 ff. Mt. 16, 4 ff.): Die Jünger hatten auf dem Schiff nur Ein Brot bei sich, als sie über Meer fuhren. Ferner: Jesus warnte sie vor dem Sauerteig der Pharisäer. Und endlich hatte er ein Gespräch über die Wunderspeisungen. Aus der Hinweisung auf diese geht den Aposteln erst das Verständniss über den „Sauerteig der Pharisäer“ auf, sie begreifen nun, dass Jesus damit „die Lehre der Pharisäer,“ besser: das pharisäische Wesen bezw. Unwesen, d. h. den Pharisäismus bezeichne. Dass sie unter der Wunderspeisung die geistliche Speisung Christi oder des Christenthums zu verstehen hatten, ergibt sich daraus von selbst. Die Brote also sind die christ-

1) I. Sam. 21, 3. 4. Auch die 3 Tage, von denen in der Dublette der Speisungsgeschichte Matth. 15, 2. Mark. 8, 2. die Rede ist, erinnern an die 3 Tage der Enthaltung I. Sam. 21, 5.

lichen Gottesworte. Diese können auch collectiv gefasst werden als *das Gotteswort*; daher auch Ein Brot statt der alttestamentlichen fünf oder der heiligen sieben. Dies Eine Brot, das die Jünger bei sich haben im Schiff bei ihrer Meerfahrt, d. h. in der Kirche bei ihrer Geschichte auf der Welt, ist das Christenthum, concret: Christus. Dies Eine genügt; es können immer neue Bruchstücke abgebrochen werden,[1]) vom Wesen Christi können immer neue Ideen losgelöst werden. Wenn in diesem Zusammenhang Jesus den Pharisäismus als Sauerteig bezeichnet — der um Ostern, also mit dem neuen Jahr hinausgeschafft werden muss aus dem Haus d. h. mit dem „Jahre des Heils" aus dem „Hause Israels" — so ergibt sich von selbst die Ergänzung, dass er sein Wesen als Süssteig, als Mazzah, als heiliges Brot dagegen stellen will (vgl. I. Cor. 5, 7. 8).

So ergeben sich aus dem Gedankenkreis der evangelischen Ueberlieferung die Elemente für das Abendmahl und dessen ursprüngliche Bedeutung. *Mit dem geheiligten Brote, das Jesus am letzten Lebensabend seinen Jüngern zu essen gibt, will er ihnen sein heiliges gottgeweihtes Wesen übermachen, dass sie es zu sich nehmen, in ihr eigenes Wesen aufnehmen und übergehen lassen* (vgl. Ezech. 3, 3. „den Brief in den Leib essen." Apoc. 10, 9—11). Dies geschieht principiell ein für allemal: daher ist der Akt bedeutsam für sich; aber thatsächlich haben die Jünger ihr ganzes Leben lang an Christi Wesen zu zehren, es ist ihr *täglich Brot*. Sie sollen ihn von Tag zu Tag in ihr Inneres, in ihre Gedankenwelt, in ihren geistigen Organismus aufnehmen, d. h. sich alltäglich *seiner er-innern*, sollen alles (Brot-) Essen vollziehen mit der Tendenz des Andenkens an ihn.

So ist also das heilige Abendmahl eine Stiftung für den Augenblick und für alle Zukunft. Es ist wie mit einem

---

1) Wie ein Kind in der Schule kindlich schön erklärte: der Herr Christus hat eben ein Brot gehabt, von dem er immer hat herunterschneiden können.

Vermächtniss, das vor dem Tod Jemand zugewiesen wird, aber erst nach dem Tod nach und nach übernommen und angeeignet. Mit dieser Vergleichung tritt auch die Beziehung auf das Sterben Jesu, auf seinen Abschied von seinen Jüngern (nicht auf seinen gewaltsamen Tod) deutlich genug herein. Aber eine Todtenfeier im besondern Sinn ist das Abendmahl nicht; eher ein Gedächtnissmahl an sein Leben, an sein Lehren und Wirken, worin sich sein Wesen dargestellt hat. Es ist leicht zu denken und im Sinne des Stifters, dass sich bei der Wiederholung des Mahles seitens der Jünger die Erinnerung an die Lebensgeschichte des Meisters — wovon das Leiden und Sterben einen wichtigen Abschnitt bildet — sich eingestellt und in gegenseitigem Aussprechen und Ergänzen zu einem vollen Lebensbilde sich bewegt hat. Und hierin ruht nach einer Seite auch die praktische Abzweckung des Gedächtnissmahles.

So hätte der grosse Gleichnissredner das Höchste mit dem Geringfügigsten, den ausserordentlichsten geistigen Process mit dem alltäglichen sinnlichen Vorgang verglichen. Und dieses Gleichniss ist seiner würdig als das letzte, als der Schlussstein, als die Zusammenfassung seines ganzen Werkes und seiner gesammten Bedeutung für die kurze Vergangenheit und die weite Zukunft.

Wenn diese Auffassung der Brothandlung richtig ist, was kann, was muss dann Jesus für erklärende Worte zu dem Gleichnissakte gesprochen haben?

„Das bin Ich, ist mein Selbst, mein Wesen," d. i. זֶה גּוּפִי. Denn גּוּף ist bei den Rabbinen ausser Körper auch „die Person." Die griechische Uebersetzung lautete davon *σῶμα*. So ist *σώματα* im Gegensatz zu *πρόβατα* von Menschen gebraucht, Drach. zu Bab. 31;[1]) als Umschreibung der Person s. Valck. Phoen. 416.[2]) Das *σῶμα* ist aber für das Abendmahl be-

---

1) *Βηλ κ. Δρακων* 32 *καὶ ἐδίδοτο αὐτοῖς τὴν ἡμέραν δύο σώματα καὶ δύο πρόβατα.*

2) Von Sclaven, wie wir nach „Köpfen" oder „Seelen" rechnen,

zeichnender und geeigneter als etwa πρόσωπον, weil es zugleich die Ausgedehntheit, den Gehalt und die Ganzheit, den Organismus betont. In ähnlicher Weise ist der Begriff im Sinne von „Wesen" Col. 2, 17 gebraucht, vgl. 2, 9 σωματικῶς „wesenhaft".

Wie stimmen nun mit dieser Auffassung die Berichte der neutestamentl. Tradition überein? Die evangelische Relation ganz und gar. Denn sie hat die einfache Erklärung Jesu: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. Ja, im Grunde genommen besagt auch die paulinische Ueberlieferung nicht mehr: denn der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν „zu eurem Besten, euch zu gut" ist an sich als eine Erklärung aus der ganzen ursprünglichen Vorstellung heraus begreiflich. Das Wesen Christi wird den Jüngern übermacht, kommt ihnen zu gut,[1]) indem es nämlich von ihnen genossen wird. In diesem Sinn kann selbst noch das zur Glättung zugesetzte διδόμενον des Lukas ausgelegt werden (wenn's auch anders gemeint wäre), besonders, da das Präsens steht, nicht das Futurum: „das ist mein Wesen, das euch jetzt übergeben wird."

Erst hinterher wurde auch bei Paulus die scheinbare Lücke und Härte ausgefüllt durch ein Wort, das den ganzen Sinn der Handlung alterirt: κλώμενον.[2]) Es materialisirt die geistige Fassung des σῶμα und macht „Körper" aus dem „Leib." Dieser Eindringling ist wohl beides mit, Ursache und Folge der Messopfertheorie. Und dass er gerade bei Paulus eingeschwärzt wurde, dafür ist dieser mit seiner mystischen Sühnelehre nicht ohne Schuld. Aber davon ist doch hoch Akt zu nehmen, dass noch Paulus nicht wagt eine derartige bestimmte Ausdeutung in seinen Abendmahlsbericht aufzu-

---

der Engländer die Arbeiter „hands" nennt und die Dienstmägde „persons".

1) ὑπὲρ τινός εἶναι ist die gebräuchliche Redensart für: zu Jemandes Nutzen sein.

2) C*** D*** E F G I K Steph. Griesb. Dass es aber nicht ursprünglich war, geht am deutlichsten aus den Varianten hervor: Viele Uebers. haben das lukanische διδόμενον, D* sogar θρυπτόμενον.

nehmen; höchstens das unbestimmte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*. Denn dies ist schwerlich von Jesus selbst gesprochen, es klingt zu reflectirt, zu sehr in Paulus' Manier. — Das lukanische *διδόμενον* ist vollends gar nicht der Situation Jesu entsprechend, ist überflüssig, ja störend für den ursprünglichen Sinn, aus dem „Geben“ des Brotes in das entsprechende Gleichnissglied herübergenommen und gibt dem *κλώμενον* den Vorwand sich einzuschleichen.

Die Möglichkeit eines Missverständnisses des *σῶμα* war freilich sehr erleichtert, theils durch die Zweideutigkeit des Wortes, die auch uns im Deutschen Leib und Körper verwechseln lässt, theils durch die Zusammenstellung mit dem Blut und die Nähe der überwältigenden Todesthatsache. Unwillkürlich setzte sich an Stelle des *σῶμα* die *σάρξ*, weil Einem eben die geläufige Formel im Sinn und Munde liegt: Fleisch und Blut. Aber freilich eben diese Formel beweist, dass mit dem *σῶμα* im Abendmahl etwas ganz anderes gemeint sein muss als der Körper. Man sagt im Hebr. immer: Fleisch und Blut, niemals: Leib und Blut. Gebraucht nun Jesus und auch die Apostel in dem ersten Ahendmahlsakt *σῶμα* neben dem Blut des zweiten, so ist dies Wort absichtlich gewählt, es ist dem *σάρξ* bestimmt aus dem Wege gegangen, es soll nicht an den Körper gedacht werden. Erst der Johannist hat in den Abendmahlsreden keck, wie immer, das *σῶμα* in *σάρξ* verwandelt. Und den Auslegern, selbst unbefangenen, hat dies von vornherein den Sinn benommen.

Wie der erste Akt des Abendmahls sich im Essen zuspitzt, so die Kelchhandlung im Trinken: die Jünger sollten alle Wein aus einem Kelch trinken und sie tranken alle daraus. Dass die zweite Handlung der ersten parallel gehe, ist durchaus naturgemäss;[1] natürlich auch, dass die Bedeutung der zweiten der der ersten entspricht. In ähnlicher Weise wie die eine lässt sich also auch die andere erklären.

---

1) Vgl. das *ὡσαύτως καὶ* bei Paulus und das *ὁμοίως καὶ* bei Justin bzw. Joh.

Das (ungesäuerte) Brot ist das Sinnbild des Wesens Jesu und der von ihm ausgehenden Worte. Was ist der Wein? Er wird in der Schrift angesehen als ein feuriges, begeisterndes Element, das des Menschen Herz erfreut.[1] Jesus gebraucht den Wein als Sinnbild des neuen religiösen Lebensgeistes, den er brachte, und tröstet sich über den Erfolg seines Auftretens mit der Anspielung auf ein alttestamentliches Wort (Sir. 9, 15: Neuer Freund ist neuer Wein), dass wie mit dem neuen, starken, herben Wein, so auch die Menschen sich nicht so leicht mit seinem religiösen Geiste befreunden mögen (Luk. 5, 39). Darnach ist der Wein im Gedankenkreis Jesu das Symbol seiner Religion, als einer feurigen begeisternden Lebenskraft.

Also wird Jesus, ganz wie beim Abendmahlsbrot von seinem heiligen, religiösen Wesen, so beim Abendmahlswein von seinem religiösen Lebensgeist, von dem Wein seiner neuen Religion gesprochen haben: „das ist meine Religion." Religio zu deutsch: Verhältniss, Gemeinschaft, Verbindung ist das hebräische בְּרִית, griech. *διαθήκη*. Also wird Jesus erklärend gesprochen haben: [kos has]seh berithi; *τοῦτο* [*τὸ ποτήριον*] *ἡ* (*καινὴ*) *διαθήκη*. Die Jünger sollten diesen Wein trinken heute und immer, sie sollten sich begeistern mit dem neuen starken Lebensgeist seiner Religion. ברית wie *διαθήκη* ist aber nicht immer ein gegenseitiger Vertrag mit Verbindlichkeiten von beiden Seiten, sondern überwiegend die Leistung eines Höheren, ein Geschenk, eine Gnadengabe;[2] dies tritt in der Bedeutung des hebräischen Wortes als „Gnadenzusage" und des griechischen als „Vermächtniss" hervor (Jes. 59, 21. Lev. 26, 45. Deut. 4, 31. Ex. 30, 5). So ist auch der Abendmahlswein eine Spende, Himmelsgabe und Vermächtniss zugleich.

Also Jesus spendet seinen Jüngern die Gottesgabe der neuen Religion als eine neue Lebenskraft. Diese ist aber Jesu Herzblut, ist der göttliche Pulsschlag seines Lebens. Leben

1) Ps. 104, 15. Pred. 10, 19. Sprchw, 31, 6. Sir. 31, 32. 35. 40, 20. vgl. Ps. 4, 7.

2) Das Gegentheil, Geheiss statt Verheissung, anderswo, indem ברית geradezu Gesetz und Forderung heisst.

und Blut ist dem Hebräer identisch. Ist also seine Religion sein Lebenssaft und Lebensgeist, so kann sie auch sein Blut heissen. Seine Religion besteht in seinem Lebensgehalt und umgekehrt seine Lebenskraft besteht in seiner Religion. Daher wird Jesus zu dem Wort בְּרִית als nähere Bestimmung hinzugesetzt haben: „mein Blut," vielleicht in der fremdartigen Form, wie sie Paulus überliefert: διαθήκη ἐν ἐμῷ αἵματι:[1]) Dieser Bund besteht in meinem Blut, diese Religion ist mein eigenes Herzblut, mein selbstgelebtes Leben. Glättere Form ist der evangelische Satz: „Dieser Kelch stellt mein Bundesblut vor," mein religiöses Leben; das sollt ihr euch trinkend aneignen. Die Jünger sollten ihres Meisters religiöse Lebenskraft sich aneignen, sein Herzblut in ihrem Herzen pulsiren lassen. Ganz derselbe Gedanke unter einem andern, doch aus dem Abendmahl entwickelten Bilde, ist der johanneische vom Zusammenhang der Rebe mit dem Weinstock, aus welchem der Saft überfliesst (Joh. 15, 1. 5).

In dieser zweiten Handlung hätten sich also zwei Elemente auf eigenthümliche Weise vermischt: Wein und Blut als Sinnbilder von Religion und Leben. Diese geben einen Begriff: religiöses Leben; also ein parabolisches Hendiadyoin Aber auch die Elemente selber: Wein und Blut bilden ein poetisches Hendiadyoin: Weinblut. So, „Traubenblut" heisst der Wein in der hebräischen Dichtung, so gut als in der hebräischen Symbolik Blut das Leben bedeutet, ja mit ihm ganz synonym ist. Also דם „Blut und Leben," wie גוף „Leib und Wesen."

Bei αἷμα ist also eben so wenig an das eigentliche sinnliche Blut zu denken, als bei σῶμα an den sinnlichen körperlichen Leib. Dass Jesus beim Abendmahlskelch gar nicht an sein sinnliches Blut gedacht haben kann, ergibt sich schon aus der einfachen Bemerkung, dass sonst ein Trinken desselben unnöthig, ja unmöglich gewesen wäre. Hätte Jesus mit dem Traubenblut auf sein Todesblut hinweisen wollen, so hätte er's nicht zu trinken geben können, so hätte er es ausschütten müssen.

1) Abgeschwächt ist das lukanische ἐν τῷ αἵματί μου.

Oder wenn man sagen will, er wollte mit dem Zutrinkengeben ihnen zu Gemüthe führen, dass sein Tod ihnen zu Gute komme, so muss man fragen: hätten die Jünger diesen Akt dann später immer wiederholen können? Dazu kommt: Blut ist bei der Kreuzigung kaum geflossen; ein anderes Symbol, etwa der Typus der ehernen Schlange, wie ihn Johannes und die späteren christl. Schriftsteller beibringen, wäre für den angeblichen Zweck entsprechender gewesen. Endlich fragt sich, hätten die Judenchristen nicht geschaudert bei der Zumuthung, dass der Becher wirkliches Blut auch nur vorstellen solle (Ap.Gesch. 15, 20. 26, 29. 21, 25)? Das Blut, jedes Blut, wie viel mehr Menschenblut, war dem Israeliten zu geniessen ein Gräuel und bei Lebensstrafe verboten (Gen. 9, 4. Lev. 3, 17. 7, 26. 17, 10. 14. 19, 26. Deut. 12, 16. 22. 15, 23).

Weil die Kelchhandlung das Trinken zur Pointe hat, und ein Ausgiessen auch nicht einmal als nebensächliches Moment darin vorkommt, so kann auch Jesus nicht an das Bundesblut Exod. 24, 8. Sach. 9, 4 in dem Sinn gedacht haben, dass er mit seinem eignen Blut den neuen Bund der Liebe zwischen dem Vatergott und den Menschenkindern versiegle, wie Mose mit Farrenblut den alten Bund der Heiligkeit zwischen Jahveh und Israel. Dass auch nicht an eine Parallele zum Passahblut gedacht ist,[1]) bezeugt der Mangel aller Beziehung des Abendmahls zu dieser alttestamentlichen Feier.

Freilich man zweifelt an der Ursprünglichkeit des Wortes ברית *διαθήκη* in Jesu Mund, besonders mit dem Zusatz des „neuen“; das sei eine Erfindung des Apostels Paulus (Volkmar). Als ob nicht das A.T. voll der Gedanken eines neuen Bundes wäre! Jer. 31, 31—33. Ezech. 34, 25. 37, 26. Jes. 55, 3 u. s. f. Und gerade der Messias durfte und musste sich als

1) Keim III, 275 berührt dies. — Irrthümlich redet Volkmar mehrmals von der Exodusstelle, als sei dort von einem Versöhnungsfest die Rede. Auch meint er, Markus habe diese Stelle im Auge, namentlich indem er statt *ὑμῶν* setze: „die Menge“. Aber *πόλλοι* sind nicht *οἱ πόλλοι*!

den Mittler eines neuen Bundes betrachten: Jes. 4, 26. 49, 8. 9, 2. cf. Luk. 2, 32. Mal. 3, 1. Und wenn man das als zu hohen Gedanken für den geschichtlichen Christus finden möchte, dass seine Religion der alttestamentlichen gegenüber stehe, so könnte man den paulinischen Begriff der vollständigen Neuheit abschwächen durch die Bemerkung, dass auch im alten Bund zu verschiedenen Zeiten verschiedene Bünde geschlossen werden.[1]) Aber wir dürfen keck Jesu solch kühnen Gedanken zumuthen, wie Paulus. Jesus hat noch keckere Worte gesprochen: als Herr des Sabbats, Mt. 12, als Erfüller des Gesetzes Mt. 5 u. 20. Und wenn auch der Ausdruck sonst nicht in Jesu Munde vorkommt: hier auf der Höhe seines Lebens, wo er das Resultat seines ganzen Werkes zusammenfasst, ist der Ausdruck als die Summe seiner Wirksamkeit gar wohl begreiflich, ja man müsste sich wundern, hätte er ihn hier nicht gebraucht. Aber freilich nicht nur so im Vorbeigehen bei Gelegenheit der Erwähnung seines Todes, sondern vielmehr als Hauptpunkt, als Hauptinhalt der Kelchhandlung. Und wahrscheinlich ist, dass Jesus gerade das Prophetenwort vom neuen Bund (Jer. 31, 31—33) im Sinne hatte und besonders den Satz: „Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben", was ja gerade mit dem Essen und Trinken, mit dem Zusichnehmen von Christi Wesen und Religion versinnbildlicht wird.

Die Bestätigung der Richtigkeit des von uns entwickelten Sinnes dieser Handlung findet sich in der Pfingsterzählung der Apostelgeschichte. Der Most (γλεῦκος), von dem in der Tradition die Erinnerung fortlebte, ist doch etwas mehr als die anekdotenhafte Ueberlieferung von blosser Spötterei einiger Ungläubigen: der Zug wäre an sich zu läppisch, als dass ihn die Geschichte so treu bewahren konnte. Er deutet vielmehr auf die Abendmahlsfeier der Versammelten hin

---

1) Mit Adam: Gen. 3, 15. Sir. 17, 10, mit Noah Gen. 6, 18. 9, 15. Sir. 44, 11. 21, mit Abram Gen. 15, 18. 17, 2 Ps. 105, 8. Sir. 44, 24. Ap.Gesch. 3, 25. 7, 8, mit Israel Ex. 19, 5. Dt. 5, 2, mit David, Salomo etc.

und noch mehr auf die Bedeutung derselben. Die heilige Begeisterung an Pfingsten ist als eine Trunkenheit vom neuen Wein des Christenthums von den Christen selber (Luk. 5, 37. 38. Joh. 2, 10) angesehen und so auch unbefangen dargestellt worden, bis feindselige Entstellung und Verhöhnung der Metonymie die Tradition veranlasste, die Vergleichung als einen Spott in den Mund der Gegner zu verlegen und dagegen zu protestiren. Die Pfingstbegeisterung ist aber eine Erfüllung der Weissagung, die in der Abendmahlseinsetzung liegt.[1])

Was wir für die einzelnen Akte der Abendmahlshandlung als Ergebniss des Sinnes gefunden haben, ergibt sich auch für dieselbe als Ganzes betrachtet: das Abendmahl ist kein Opfer, auch keine Todtenmahlzeit, sondern eine Mahlzeit, welche den Genuss des Wesens und Lebens Jesu versinnlichen und vermitteln soll.

Das Abendmahl und was darin gegeben wird, Leib und Blut Christi, ist kein Opfer (vgl. Rückert S. 46—54). Das Opfer wird Gott gegeben von den Menschen. Und zwar besonders das Blut wird Gott ausgegossen, gehört Gott und es zu geniessen ist für den Menschen sakrilegischer Frevel. Was aber Jesus stiftete vor seinem Tod, wird nicht Gott, sondern vielmehr den Menschen zum Genuss gegeben. Opferung und Genuss schliessen sich aus. Abendmahl und Opfer (irgend welcher Art) sind die pursten Gegensätze; wie sich gerade am deutlichsten zeigt im Genuss des Weines als des Blutes Jesu, und dem bei jedem Opfer nothwendigen Blutsprengen.

Man könnte versucht sein, an eine Opfermahlzeit zu denken, wo ja auch die Menschen Gäste am Tische der beschenkten Gottheit sind („Vor Ihvh. essen" Dt. 12, 7. 18. 14, 23. Ex. 18, 12). Und zwar möchte man am meisten und ersten an das Passahmahl sich erinnern, welches der Hauptsache nach Mahlzeit und nur in nebensächlicher Weise Opfer-

---

1) Dies will auch Johannes in seiner Kanahochzeit darstellen, die ganz so am Anfang seiner evangel. Geschichte steht, wie die Pfingstgeschichte am Beginn der Apostelakten.

ritus war.[1]) Aber wie schon oben nachgewiesen wurde, fehlt alle Beziehung auf's Passah und dass die Stoffe Gott geweiht oder gar Partikeln davon ihm gespendet wurden, davon ist nicht die Rede. Zudem bedenke man, wie Leib und Blut zugleich für Gott als Opfer dahingegeben werden konnte und zugleich als Genuss an die Menschen. Als Opfer im Gottesgehorsam ist am Ende der sinnliche Leib und das wirkliche Blut von Christus dahingegeben worden, aber nicht Leib und Blut im geistlichen Sinn, sondern dies für die Menschen. Da wäre Leib und Blut für Gott im wirklichen, für die Menschen im übertragenen Sinn zu verstehen; was doch eine unnatürlich complicirte Vorstellung wäre.

Das Abendmahl ist kein Opfer, auch keine Opfermahlzeit, aber wohl eine Mahlzeit.

Für eine solche fehlt kein einziges Moment. Sogar der Name bezeichnet es als eine Mahlzeit. Denn nicht nur dass Paulus vom Tisch des Herrn redet — im Gegensatz zum „Altar Israels", wenn auch in Parallele zum „Dämonentisch" — I. Cor. 10, 18 ff.; sondern das „Brotbrechen" bedeutet nach hebr. Sprachgebrauch eine Mahlzeit und zwar den Trank eingeschlossen.[2])

Aber nicht den Tod Jesu hat dieses Mahl zum Inhalt. Soll es nämlich, im Falle es so wäre, als erstmalige Handlung am Todesvorabend einen Sinn haben, dann könnte es nur eine Hinweisung auf den Tod, eine Weissagung desselben sein, bezw. eine Hinweisung auf den Segen desselben für die Jünger. Aber als eine blosse Weissagung wäre die Abendmahlshandlung doch eine zu pomphafte Feierlichkeit. Und auch die Belehrung über den Segen seines Todes mit eingeschlossen, was sollte dann etwa eine Wiederholung dieser Feier? Soll es aber ein Gedächtnissmahl an seinen Tod sein, so fehlt eben der erstmaligen

---

1) Vgl. Keim III, 255. Blut, Fett, Nieren und Leber gehörte dem Altar.

2) s. oben S. 336 f. und vgl. damit I Sam. 10, 3. Gen. 31, 54. 43, 16. Jer. 41, 1. 52, 33. Matth. 15, 2 — vgl. Gen. 3, 19. Jes. 7, 12.

Handlung am Todesvorabend ihr selbständiger Sinn, und die Stiftung wäre von einer gewissen Sentimentalität nicht frei zu sprechen. Ueberhaupt mag man bedenken, warum Jesus für seinen Tod eine besondere Erinnerungsfeier einsetzen mochte. Dass die Jünger seiner nicht und seines Todes am wenigsten vergässen, durfte und musste er gewiss sein; sonst hätte auch die Forderung einer solchen Handlung schwerlich sein Gedächtniss bei ihnen lebendig erhalten.

Jesus danksagt beim Abendmahl — eben weil es ein Mahl ist. Für den — wie man sagt — „gebrochenen" Leib und für das — wie man glaubt — „vergossene" Blut d. h. für seine Kreuzigung konnte er doch wohl nicht danken. Das Gratias pflegt man nicht auf dem Todtenbette, sondern am Tisch zu beten. Wohl aber konnte Jesus danken dafür, „dass er so wunderbarlich gemacht war," dass ihn Gott zum Brot und Wein der Welt zubereitet hatte, dass er sein Wesen und Leben als ein geistiges Lebensmittel der Menschheit reichen konnte.

Hätte Jesus an seinen Tod und seinen Körper gedacht beim Brotbrechen, so hätte er bestimmt das Passahlamm zur materia seiner Handlung gemacht, dass er Brot wählt, ist ein Zeichen, dass es täglich genossen werden kann. Ist's aber eine tägliche Feier, so kann's nicht ein Sühnopfer sein zur Vergebung der Sünden. Denn dann gälte das Wort des Hebräerbriefs: Christus ist einmal geopfert, wegzunehmen Vieler Sünden und die Aneignung dieses einmaligen Sühneaktes wäre desgleichen nur eine einmalige.

Das schlagendste Gegenargument bleibt aber das einfachste: Beim Leib Jesu kommt kein Brechen vor, beim Wein kein Vergiessen; beim Leib fehlt also die symbolisirte Handlung, beim Wein die symbolisirende.[1]) Also das, was die schönste und beste Parabel Jesu sein sollte, wäre die denkbar ungeschickteste.

---

1) Das ὡσαύτως καὶ I Cor. 11 würde ganz unverständlich, wenn wirklich das Brechen der Brothandlung die Pointe in der ersten Handlung wäre: die zweite hätte ja gar nichts der Pointe Entsprechendes und dennoch diese Parallelisirung!?

So bleibt nur die von uns entwickelte Auffassung des heiligen Mahles übrig: Jesus denkt dabei an die Stärkung seiner Jünger, an das Vermächtniss seines Geistesvermögens, an sein Fortleben in ihnen.[1]) Damit fallen alle vorerwähnten Einwendungen weg und weitere Anstösse lösen sich in befriedigender Erklärung.

Man sagt nicht Leib und Blut, aber man sagt wohl Leib und Leben (Ps. 73, 26. 84, 3. Matth. 6, 25. I Thess. 5, 23) zur Bezeichnung des gesammten gewordenen und werdenden Wesens eines Menschen. Und von diesem Leib und Leben redet Jesus im Abendmahl. Seine Jünger sollen die Gefässe seines heiligen religiösen Wesens und Lebens werden. Und zwar zunächst die Zwölfe, die Apostel. Darum sind auch nur sie beim ersten Abendmahl zugegen. Aber von ihnen soll sein Wesen und Leben überströmen in alle Christen, wie das in der Wunderspeisung dargestellt wird, wo die Apostel als die Vermittler der Mittheilung Jesu erscheinen. So kann auch Judas noch — was bei einem mystisch-sakramentalen Akt widerlich wäre — dem Abendmahl beiwohnen, auch er ist ein Apostel, auch ihn kann der Meister noch auffordern, sein Wesen und Leben in sich aufzunehmen, das ist dann ähnlich, wie die Mahnung an die Donnerskinder (Luk. 9, 53): „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kind ihr seid?“

Dass das Abendmahl hauptsächlich als Mahlzeit und zwar nicht als trübe Todtenfeier anzusehen sei, geht auch aus den Tischgesprächen hervor, welche die Synoptiker sonst noch melden. Jesus redet bei Lukas (22, 29 f.) von seinem „Vermächtniss“ (διατίθεμαι), nämlich dem Gottesreich (nach unserm

1) Dem nicht entgegen ist, was Rückert S. 148. als „Wesen des Abendmahls“ ausspricht: „Es ist die Feier der Christenheit, in welcher bei Genuss von Brot und Wein der Gläubige das lebendige Bewusstsein dessen in sich erneuert, was Christus war und was er für uns war, seines heiligen Wesens und der durch ihn vermittelten Erlösung.“ Vgl. S. 150: „Das Ergreifen des idealen Lebens als des in Ihm seienden und desselben als des uns in Ihm verbürgten.“ Vgl. S. 152.

Sprachgebrauch: „dem Christenthum"). Dies ist als ein Festmahl am „Tisch des Herrn" geschildert. Auch bei Matthäus-Markus folgt auf den Kelchspruch im unmittelbaren Anschluss dieselbe Hinweisung auf das „neue Abendmahl" im Gottesreich. Ein Beweis, dass der Grundgedanke des Abendmahls ein Vermächtniss von Seiten Jesu und ein Genuss für die Jünger war.

Eine solche inhaltreiche und segenvolle Handlung ist auch Jesu allein würdig. Die Sorge für die Seinen steht ihm besser an als die für sein Gedächtniss und die Erinnerung an sein Todesopfer. Alles was er ihnen bis jetzt gewesen und geboten in seinem Lehren und Wirken, seinem Leben und Lieben, will er ihnen für immer bewahren und vermachen. Mit seinem Wesen und Leben, seinem Geist und Werk will er in sie ein- und in ihnen aufgehn, so im eigentlichen Sinn sein Leben lassen für sie und die Welt.[1])

## II. Die Vorstellungen vom Abendmahl.

Die Abendmahlshandlung ist eine so einfache, dass man denken müsste, es sei unmöglich gewesen, dass ihr Sinn missverstanden oder umgewandelt hätte werden können. Andererseits spielte aber diese Handlung im Leben der ersten Christen eine so bedeutende Rolle, dass man leicht verführt werden konnte, möglichst viel Sinn und Gehalt hineinzuverlegen. Sie war die einzige religiöse Handlung, welche die Christen vor Juden und Heiden als Eigenthümlichkeit voraushatten (die Taufe war doch etwas Entlehntes und andern jüdischen Gebräuchen Verwandtes), ja für Paulus und die Heidenchristen war sie so ziemlich der einzige Ritus, welcher

1) In der späteren Feier, wie sie die Const. apost. (VIII, 13) berichten, erscheint auch dieser ursprüngliche Sinn wieder, namentlich in der Kelchhandlung: *Ὁ μὲν ἐπίσκοπος διδότω τὴν προσφορὰν λέγων Σῶμα Χριστȣ̃ καὶ ὁ δεχόμενος λεγέτω Ἀμήν: ὁ δὲ διάκονος κατεχέτω τὸ ποτήριον καὶ ἐπιδιδȣ̀ς λεγέτω Αἷμα Χριστȣ̃ ποτήριον ζωῆς καὶ ὁ πίνων λεγέτω Ἀμὴν.* Hierbei bemerkt man überdies, wie früh schon scheint's das „Brechen" des Brotes als etwas Nebensächliches wegfiel.

im Christenthum Bestand haben und Ersatz bieten sollte für den reichen Opfercult und das manchfaltige Mysterienwesen von Judenthum und Heidenthum (Rückert S. 196 ff.).

War aber einmal der Sinn der Handlung erweitert, so auch alterirt, eben wegen ihrer Einfachheit. In welcher Richtung diese Abänderung erfolgte, lässt sich von vornherein abnehmen. Sie war am Todesvorabend gestiftet — damit lag eine besondere Beziehung auf den Tod Jesu nahe. Dieser Verlockung konnten die Jünger um so weniger widerstehen, als sie um eine Erklärung des Todes ihres Christus verlegen waren. Eine Erklärung der Bedeutung des Messiastodes konnte im Gedächtnissmahl des Getödteten gefunden werden. Und wenn es auch nur eine Weissagung seiner Kreuzigung war, das Aergerniss und die Thorheit des Kreuzes war doch verringert. Die harte Thatsache der Hinrichtung zu einer freiwilligen, also auch gottgewollten, zu einer sinnvollen, also auch heilvollen Veranstaltung Gottes und seines Messias selbst zu machen: darauf ging mehr und mehr das Dichten und Denken der Christengemeinde. Konnte der Weg Jesu nach Golgatha mit Kreuzeszeichen als Wegweisern markirt werden, so war er als Gottesweg bezeichnet. Solche geistige Stationen zum Calvarienberg aufzustellen war der Vorstellung der Urchristen ebensosehr frommes Bedürfniss, als dem katholischen Volk heute die steinernen Stationen. Das letzte dieser Kreuzeszeichen musste die Abendmahlshandlung sein.

Diese musste darum in der Ausdeutung des Todes Jesu eine grosse Rolle spielen, und zwar für jede der drei urchristlichen Richtungen ihre eigenthümliche. Sehen wir zu, wie sich die Stiftung des Herrn in der Gedankenwelt seiner Jünger abänderte. Zunächst kommen mit den verwandten Büchern der Apostelgeschichte und Apocalypse in Betracht

## 1. Die Synoptiker.

Wie sehr das Kreuz seine Schatten rückwärts warf auf die Geschichte Jesu und die eigensten Worte Jesu verdunkelte und verwischte, dafür ist der klarste Beweis das bekannte „Jonaszeichen“. „Die Leute von Niniveh werden auftreten

wider dies Geschlecht am jüngsten Tag. Denn sie thaten Busse auf die Predigt des Jonas." Das ist das ursprüngliche Jonaszeichen, das Jesus dem wundersüchtigen Volke gibt, nach Luk. 11, 29 f. Dagegen Matth. (12, 40) ergänzt und entstellt dieses Wort durch die Vergleichung von Jesu Begräbniss mit dem Aufenthalt des Propheten im Fischbauch und legt diesen Zusatz Jesu selber in den Mund. Wenn ein so klares einfaches Wort, eben weil es zu klar und einfach war, durch mystische Hindeutung auf den Tod Jesu „vertieft" werden konnte, wie vielmehr die klare und einfache Abendmahlshandlung, die in so verführerischer Nähe beim Kreuz stand?

In dem angegebenen Beispiel rectificirt sich ein Evangelist nicht nur durch die Parallele des andern, sondern schon durch sich selbst. In einem ähnlichen hier einschlägigen Fall ist ein anderes Wort Jesu, welches zur Todesweissagung umgewandelt erscheint, zu corrigiren durch eine Thatsache, eben die Thatsache des Abendmahls. Wenn man in der Fastenfrage (Matth. 9, 14 Parr.) sich an dem Worte Jesu, dass seine Jünger fasten werden, wenn der Bräutigam nicht mehr bei ihnen ist, darum stösst, weil Jesus schwerlich so früh von seinem Tode gesprochen hätte, so muss es noch viel anstössiger sein, dass das Fasten factisch gar nicht eingetreten ist, dass vielmehr gerade als entgegengesetzte Anordnung das Abendmahl eingesetzt wird, in welchem zugleich auch der Bräutigam immer gegenwärtig ist als Wirth und sich selbst zum Mahle gibt. Also hat entweder Jesus seine einstige Weissagung aufgehoben und in's Gegentheil verkehrt, oder aber jene Weissagung gar nicht gesprochen. Und ich glaube, das letztere ist der Fall. Nicht, dass das ganze Wort unächt wäre, sondern nur der letzte Theil; und zwar unächt nicht sowohl in seinem Wortlaut als vielmehr in seiner Beziehung auf Jesus. Der Spruch lautete wohl ursprünglich und ist am Ende auch heute noch so zu verstehen: ... Kommen aber Tage, wo Einem — wie euch Johannisjüngern — der Bräutigam genommen ist, dann mag man wohl fasten.[1])

1) Umgekehrt scheint am andern Ort ein andrer Spruch von der speciellen Beziehung auf Jesus verallgemeinert worden zu sein.

Ist so erwiesenermassen an zwei Stellen die Todesweissagung direct oder indirect eingetragen, so lässt sich Aehnliches mit gutem Recht auch beim Abendmahl als möglich annehmen.

Ein solcher alterirender Zusatz steht bei Matth.-Mark. in den Worten der Kelchhandlung: τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Paulus hat davon gar nichts. Luk. schlägt (wie schon bei der Brothandlung mit seinem glättenden Zusatz διδόμενον) hier die Brücke zu den zwei andern Synoptikern, indem er in ganz eigenthümlicher Weise τὸ ὑπὲρ ὑμῶν aus der ersten Handlung wiederholt und als Seitenstück zu διδόμενον das èvangel. ἐκχυννόμενον einsetzt. Als willkürlichen Zusatz zu Paulus charakterisirt sich dieses Anhängsel des 3. Evangelisten auf den ersten Blick. Denn entweder ist die Phrase — und so empfiehlt die Grammatik — Apposition zu τὸ ποτήριον: dann schleppt es sich in ganz unverantwortlicher Weise nach und gibt zudem noch die ganz seltsame Vorstellung, als ob der Kelch ausgegossen würde statt getrunken. Oder — was die Parallele der Brothandlung wie der leichterverständliche Sinn empfiehlt — es ist mit αἵματι zu verbinden, der Nominativ in Apposition zum Dativ, und dann erst ergibt sich recht augenscheinlich, wie äusserlich und ungeschickt Lukas sein paulinisches Vorbild durch die synoptischen Seitenberichte zu ergänzen strebt.

---

Nämlich Mt. 16, 26. Die Situation im Kapitel stellt sich so: Jesus hat zum ersten Mal den Messiastitel erhalten und angenommen. Darauf erwachen bei den Jüngern die Hoffnungen und Spekulationen auf Messiasthron für Jesus und Fürstenstühle für sie in der Königsstadt. Jesus dämpft diese Exaltation durch die erste Hinweisung auf sein gegentheiliges Schicksal in Jerusalem. Als ihm Petrus Gegenvorstellungen macht, weist er diese als Satanseingebungen (vgl. die 3. Versuchung) zurück. Spricht dann Jesus von dem Gewinn der Weltherrschaft, so kann dies nur auf ihn selbst gehen und auf das jüdische Kaiserreich, das die Jünger von ihrem Messias erwarten. Der Spruch Mt. 16, 26 ist also unmittelbar hinter V. 23. anzuschliessen und das ἄνθρωπος als Uebersetzung von איש in der Bedeutung „Man" zu nehmen, vgl. I Sam. 9, 9 Ex. 16, 29.

Immerhin ist aber das lukanische ὑπὲρ ὑμῶν viel eher am Platze als das ganz fremdartige ὑπὲρ oder gar περὶ πολλῶν, das die andern Synoptiker haben. Dieses πολλῶν verräth übrigens, woher der ganze Zusatz in den Abendmahlsbericht eingeschwärzt wurde. Es ist der Spruch Matth. 20, 28, welcher beim Abendmahl verwerthet ist. Denn bei diesem zeigt sich der Herr und Meister gerade als διάκονος, wie es dort verlangt ist von den Jüngern und ausgesagt von ihm: „des Menschen Sohn ist nicht gekommen sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und — sein Leben als Wergeld[1]) für Viele zu geben." Dieser letzte Theil ist offenbar überraschend. Setzt man den durch die Situation und den Anfang des Spruchs gegebenen Gedanken in gerader Linie fort, so kommt man zu der Ausführung: „und sein Leben aufzureiben (zu verzehren) im Dienste für Viele"; denn nach dem ganzen Zusammenhang muss an eine Hingebung im Leben an die Menschen gedacht werden, nicht an eine Aufopferung des Lebens als Sühnemittel für Gott (die Berufstreue bis zum Tod, die den Menschen zu gute kommt, also der Todesgedanke ist damit freilich auch eingeschlossen, nämlich des Märtyrertodes, nicht aber des Opfertodes)[2]). Dann ergäbe sich der griechische Wortlaut: ὑπὲρ πολλῶν (hebr. בעד), ohne λύτρον (כפר). Der ursprüngliche Satz wird daher auch wohl geheissen haben: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ πολλῶν; und das λύτρον ἀντὶ wäre als unrichtige Erklärung hereingekommen. Wie dem aber nun sei, war einmal der Sühnegedanke in dem Spruch, so musste er leicht von ihm auch in die Abendmahlsworte übergehen. Das „Leben" ist synonym mit „Blut". Nun „gab" Jesus im Abendmahl sein „Blut". Daher dachte man an diesen

1) Dies der Sinn der eingehenden Ausführung bei **Ritschl** Lehre von der Rechtfertigung II, 69—81.

2) Allerdings ist beides im Sinne Jesu nicht so streng und absolut zu scheiden. Denn auch seinen Beruf im Dienste der **Menschheit** betrachtet er als einen **Gottesdienst**; so auch seinen Märtyrertod zur Besieglung seines Werkes als eine gottgefällige Leistung.

Spruch, „worin Er sein Leben gibt". Nun ist aber „sein Leben geben" im Sinn von „in den Tod hingeben" synonym mit „Blutvergiessen", daher denn dieser Ausdruck in's Abendmahl einrückte und das ὑπὲρ (περὶ) πολλῶν mitnahm.

Dass der beregte Spruch beim Abendmahl zugezogen wurde, beweist am deutlichsten Lukas. Er hat ihn zwar überhaupt nicht: wahrscheinlich eben, weil er ihn in die Einsetzungsworte beim Abendmahl verarbeitet und zwar das δοῦναι schon in dem διδόμενον der Brothandlung. Aber er hat die ganze Perikope, in der der Spruch bei Matth.-Mark. steht, zu dem Abendmahlsbericht zugezogen: 22, 24 ff. Und v. 27 lässt er Jesus ausdrücklich darauf hinweisen, wie jetzt gerade beim Abendmahl der Meister sich als den Dienenden (ὁ διακονῶν) beweise, indem er ihnen aufwartet. Vgl. auch Luk. 12, 37. 17, 7 ff.

Einen weiteren Zusatz hat Matth. 26, 28. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Dieses ist nur die weitere Ausführung des vorigen. Denn das Opferblut wird ausgegossen zur Sühne für die Sünde. Aber das Wort hat seinen bestimmten Anhalt und Anlass in der Prophetenstelle, welche Jesu auch beim Abendmahl im Sinne zu liegen scheint (s. o. S. 346), Jer. 31, 31 ff. Denn einerseits geht v. 30 als neue Religionsbestimmung voraus: „Jeder wird um seiner Missethat willen sterben;" da doch der Messias als der Knecht Gottes (Jes. 53) um Anderer Sünde willen gestorben sein muss. Andererseits endet jener Abschnitt v. 34 mit der Verheissung der Sündenvergebung als Segnung des neuen Bundes: „Ich will ihnen ihre Sünde vergeben und ihrer Missethat nicht mehr gedenken." Nun finden die beiden Antithesen der Prophetie ihre Lösung in dem Gedanken, den die Christen im Tode ihres Messias bekennen und den der Evangelist in die Abendmahlshandlung hineinträgt, weil da vom neuen Bund geredet wird.

Ueber die Vorstellung der Gemeinde im Abendmahl würden auch die Tischgespräche Auskunft geben, die bei der Abendmahlsfeier gehalten wurden. Paulus z. B. will diesen eine bestimmte Direction geben, nach der Richtung, wie er das Abendmahl auf-

gefasst wissen wollte. Dass aber diese Tischgespräche in der palästinensischen Urgemeinde nicht wehmüthiger und betrüblicher Natur waren, also das Abendmahl keine Todtenfeier, sagt die Apostelgeschichte ausdrücklich: 2, 46: *κλῶντες κατ' οἶκον ἄρτον μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας αἰνοῦντες τὸν θεόν*. Selbst aus der Emmahusmythe wird man ableiten müssen, dass beim Abendmahl selbst nicht Trauer über den Abgeschiedenen und Todten, sondern Freude über den Lebendigen und Gegenwärtigen die Feststimmung war.

Bemerkt man vollends die Tischgespräche, die die Synoptiker bei der Abendmahlseinsetzung selbst berichteten, so zeigt sich, dass die Tradition sich Jesus nicht trauernd dabei denken mochte, sondern vielmehr tröstend, weniger hinweisend auf sein Sterben und Scheiden (dies nur bei der Passahfeier), sondern vielmehr auf seine Wiederkunft und Vereinigung mit den Jüngern. Sogar bei Paulus ist noch ein Ueberrest davon, in der Bemerkung „bis dass Er kommt". Noch deutlicher ist's bei Matth.-Mark.: „bis dass ich's neu trinke mit euch in meines Vaters Reich". Am ausführlichsten lässt Lukas Jesus reden von der Parusie Christi und seines Reichs, von den Herrlichkeiten des Gottesreichs als einem Abendmahl an seinem Tisch.

Darnach scheint das Abendmahl auch — und dies liegt im Ideenkreis des ursprünglichen Abendmahlssinnes — als ein Vorbild und Abbild des Himmelreichs gefeiert worden zu sein. Und aus diesem Grunde möchte es auch zu erklären sein, dass der lukanische Bericht (14, 16) aus der „königlichen Hochzeit" des Matth. (22, 1 *γάμος* und *ἄριστον*) ein Abendmahl (*δεῖπνον*) macht. So spricht auch die Apokalypse genau genommen von einem Abendmahl, das der Messias mit seinen Gläubigen halten wolle (3, 20). Und dabei wird es nicht Zufall sein, sondern berechnete Symmetrie, dass der 1., 3., 5. und 7. Brief in den bezüglichen Verheissungen sich, jedesmal mit genauerem Anklang, auf das Abendmahl bezieht: Frucht des Lebens 2, 7; Manna 2, 17; Feierkleid 3, 5; Abendmahl 3, 20. Das Feierkleid bezieht sich auf das hochzeitliche Gewand der

Matthäusparabel und das „Tilgen aus des Vaters Lebensbuch", welches dabei erwähnt wird, auf das Ausstossen des Unwürdigen aus dem Hochzeitssaale.

## 2. Paulus.

Das unwürdige Geniessen, wofür das mangelnde Hochzeitkleid ein ganz entsprechendes Bild ist, — ja die ganze Episode in dem matthäischen Gleichniss kann kaum einen andern Bezug haben als auf ein unwürdiges Verhalten bei der Eucharistie — hat seinen Ursprung im ersten Korintherbrief. Der ganze Zweck der Ausführung im 11. Kapitel geht auf die Abstellung unwürdigen Genusses des Abendmahls.

Paulus entfaltet dabei eine sehr mystische und zwar sehr ernste Anschauung vom Abendmahl — gewiss nicht bloss ad hoc, für den vorliegenden Zweck der Warnung und Abschreckung gebildet; sondern ganz entsprechend seiner Christologie und Soterologie. Wie ihm Christi Bedeutung in seinem Tod beschlossen liegt, so geht ihm auch die Bedeutung des Abendmahls in dem Todtenmahl auf. Bedeutsam dafür ist schon, dass Paulus — vielleicht unwillkürlich, aber eben dann um so bezeichnender — zweimal die Kelchhandlung vorzieht und voranstellt (10, 16. 21), offenbar weil der Wein mehr als das Brot an Blut und Tod erinnert. Als Tischreden will Paulus Gespräche über des Herrn Tod haben (26). Diese Forderung beruht aber nicht auf dem Wesen des Abendmahls an sich, sondern nur auf der Ausdeutung des Paulus. Denn trotzdem der Apostel den Abendmahlsbericht nur mit Bezug auf den praktischen Zweck, die Missstände beim Abendmahl abzustellen, beibringt, kann er doch keinen ausdrücklichen positiven Anhaltspunkt für diese seine ernste Anschauung von dem Mahl in seinem Bericht darüber beibringen [1]).

Gerade so ist's aber auch mit der mystischen Anschauung der Elemente, als wären sie etwas ganz Eigenartiges, nicht nur

1) Im Abendmahl bringt P. nur die ἀνάμνησις. Als seine eigne Auffassung specificirt er diesen allgemeinen Ausdruck zum *καταγγέλλειν τὸν θάνατον τȣ̃ κυρίȣ.* I Cor. 25, 26.

ein *φάρμακον ἀθανασίας*, sondern auch *ἀπωλείας*. Der unwürdig Geniessende soll nicht nur des geistlichen Segens verlustig gehen, sondern sich auch eines Frevels und einer Strafe schuldig machen (27 ff. vgl. 10, 5 ff.), dem Leib und Blut Jesu selbst „verfallen" sein, d. h. wohl, wie sich aus dem Folgenden ergibt, einem unheilvollen Einfluss auf Leben und Gesundheit. Denn die Krankheits- und Sterbefälle in der Gemeinde scheinen für Paulus nicht eine mittelbare, sondern eine directe Folge des unwürdigen Abendmahlsgenusses zu sein, wie namentlich der Ausdruck zeigt: *κρῖμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει.*

Wie das unwürdige Geniessen von Brot und Kelch einen verderblichen Zusammenhang zwischen dem Geniessenden und dem Leib und Blut des Herrn herstellt, so bringt der Genuss des Abendmahls überhaupt den Essenden und Trinkenden in Rapport mit Leib und Blut des Herrn, verschafft diesem eine mystische Gewalt über den Theilnehmenden (10, 16 ff.).

Damit ist der schöne geistvolle Sinn, in dem Jesus selbst das Abendmahl gestiftet hat, mystisch materialisirt; das freundliche Hochzeitsfest ist zum schauervollen Todtenmahl geworden. Das katholische mysterium horrendum ist damit eingeleitet.

Dennoch — ein Opfer ist das Abendmahl bei Paulus nicht, höchstens eine Opfermahlzeit. Und selbst mit einer solchen ist das Abendmahl bei Paulus I Cor. 10 doch nur in unvollkommenen Vergleich gebracht, nicht in Parallele, sondern nur in Analogie. Beim Opfermahl sind ja die Menschen Gäste der Götter, denen eigentlich das Ganze gehört und welche nur aus Liberalität ihre Opferer mit den Gaben bewirthen. Dagegen die Christen sind Gäste Christi. Dieser ist von vornherein der Schenkende. Diese Verschiedenheit kann doch auch Paulus nicht übersehen. So bringt er auch in dem betreffenden Abschnitt die technischen Opfertermini nur auf Seiten der heidnischen Götzenmahle. Dagegen wendet er beim Abendmahl nur die liturgischen Ausdrücke der Eucharistie an, vgl. besonders Vers 21. Bei alledem ist noch zu beachten, dass Paulus nicht e professo eine Opfertheorie oder überhaupt eine Lehre vom

Abendmahl aufstellt, oder auch nur die Bedeutung des Abendmahls illustriren will durch die Vergleichung mit den heidnischen Göttermahlen, er will nur mit Hinweisung auf's Abendmahl warnen vor dem Geniessen des Götzenopfers.

Freilich der Opfertheorie ist damit Thür und Thor geöffnet. Die Synoptiker verstatteten ihr schon Zutritt, allerdings nur in sofern, als sie in die Abendmahlsworte die Hinweisung auf Jesu Opfertod verlegen. Am feinsten verfährt Lukas, der das *ὑπὲρ ὑμῶν* ergänzt und abrundet durch *διδόμενον* und *ἐκχυννόμενον*; mit seltsamer Inconsequenz die beiden andern Synoptiker, welche nur bei der zweiten Handlung das Blutvergiessen sogar als Mittel der Sündenvergebung beibringen, dagegen die erste beim alten Sinn belassen.

Das nach jüdischem Ritus Widerspruchsvolle eines Sündopfers und einer Opfermahlzeit berührt der Hebräerbrief 13, 11 (nach Rückert S. 242 ff.), indem er als specifisch christliches Privileg die Vereinigung beider im Abendmahl constatirt. Dagegen charakterisirt derselbe Brief 6, 4. 5 das Abendmahl bloss als Speise vom Himmel her[1]). Aus der ersteren Stelle aber ergibt sich, dass in dem (freilich sehr zweifelhaften Zeitalter des Hebräerbriefs) die Opferidee mit dem Abendmahl verbunden war, während dabei die letztere beweist, dass das Sacrament doch noch vorzugsweise als Mahlzeit aufgefasst wurde.

### 3. Johannes.

Johannes hat keine Abendmahlsstiftung. Dafür lässt er die Jünger durch eine lange Rede abspeisen. Aber wie, wenn diese Rede in der That das Abendmahl ersetzen soll?

Die Abschiedsrede ist die geistige Selbstmittheilung Jesu an seine Jünger, er gibt ihnen sein Innerstes und Bestes mit der That, im Wort: beim Abendmahl thut er dasselbe mit einer symbolischen Handlung, im Bild. Bei den Synoptikern hat er „Solches im Sprüchwort geredet", bei Johannes ist „die Stunde

1) Denn offenbar ist in diesen Versen auf die zwei Sacramente der Taufe (als *φωτισμός*) und des Abendmahls angespielt.

gekommen, dass er nicht mehr in Sprüchwörtern zu ihnen redet, sondern frei heraus" (Joh. 16, 25). Zwar ist die johanneische Abschiedsoffenbarung vor Allem Verheissung, Verheissung des „anderen Paraklets", des andern höhern Selbstes von ihm, seines in anderer Form erscheinenden Wesens: dieselbe Verheissung der künftigen Mittheilung und Aneignung des geistigen Wesens Jesu bedeutet auch das Abendmahl.

Dass diese Abschieds r e d e wirklich ein geistiges Abschieds m a h l darstellen sollen, hat Johannes, gar sinnig angedeutet durch die Zeichenhandlung, mit der er sie einleitet, die F u s s - w a s c h u n g. Die Fusswaschung ist im orientalischen Gesellschaftsleben die Vorbereitung zur Mahlzeit (Gen. 18, 4. Luk. 7, 44. I Tim. 5, 10). Mit dieser Fusswaschung setzt Johannes zugleich den beim Abendmahl von den Synoptikern berücksichtigten, von Lukas citirten Spruch vom Dienen Jesu in Scene. Zugleich weiht Jesus damit seine „Erwählten" zu seinen „Freunden", denen er sich offenbart (15, 15), und zu seinen „Kindern", denen er seine Liebe bezeugt (13, 53), d. h. als Wirth und Hausvater zu seinen Tischgenossen. Der eine aber, welcher „nicht r e i n ist", wird, da er sich selbst das Gericht gegessen, fortgewiesen als der Gast ohne hochzeitlich Gewand.

Seinen vertrauten Freunden also schenkt er in Liebe sein innerstes Sein und Wesen zur innigsten Vereinigung unvermittelt, ohne äussere Zeichen. Die Menge freilich fragt nach „Zeichen". Darum verbindet Johannes das Abendmahl der „Menge" mit der wunderbaren Speisung c. 6.

Um in dieser von vornherein Jesus als den gütigen sorglichen Wirth zu bezeichnen, lässt Johannes ihn sogleich beim ersten Anblick die Brotfrage erheben. Dass er als guter Hirte (Ps. 23) sein Volk „auf grüner Aue weide", ist durch die Coulisse des Schauspiels angedeutet: „es war aber viel Gras an dem Ort", wohin sie ihm gefolgt waren (10); während von den Vätern Israels gesagt ist, zweimal sogar, sie hätten angebliches Himmelsbrot gegessen „in der Wüste!" (31. 49). Um anzudeuten, dass diese Speisung wirklich als Abendmahl zu fassen sei, notirt Joh. die Zeit als Passah. Sodann dient

diesem Zweck die Formel ὁμοίως καὶ v. 11 vgl. I Cor. 11, 25. Endlich bringt Joh. hierfür auch noch die Treueversicherung des Petrus bei und die Hinweisung auf den Verräther als Teufel (68—71. 64. vgl. 13, 2. 27. Luk. 22, 31 ff.).[1]

Die Fische kann Johannes zwar nicht so unter der Hand in den Kelch umwandeln. Doch so viel als möglich versucht er eine solche Wandlung, indem er das unzweideutige ἰχθύδια der Synoptiker in das vieldeutige ὀψάρια umsetzt, was zwar gewöhnlich Fische bedeutet, aber überhaupt Zukost ist und jede Würze, besonders im übertragenen Sinn. Er könnte auch an Honigseim gedacht haben wollen, welchen der Auferstandene nach Luk. 24, 42 geniesst, weil er dem Wein abgesagt hatte (nach 22, 18); Honig ist ja neben Milch später in der Kindercommunion Surrogat der Abendmahlselemente gewesen. Warum Joh. das Brot als Gerstenbrot bezeichnet, soll sich weiter unten ergeben. Dass er das Brechen übergeht, weil der Leib Jesu ungebrochen bleiben und alles die Gleichsetzung des Gekreuzigten mit dem Passahlamm Störende ausgemerzt werden soll, ist schon oben angedeutet worden.

Der fleischliche Unverstand und das Sorgen für das leibliche Brot, was den synoptischen Jüngern nach der doppelten Speisung (Mtth. 16, 4. ff. Mk. 8, 13 ff.) schuldgegeben wird, schreibt Johannes auf die „Menge". Und jenes Gespräch über den Sauerteig der Pharisäer wird überhaupt von dem Johannisten aus- und umgesponnen, indem statt des Pharisäismus der Mosaismus, statt des bösartigen „Sauerteigs" das vergängliche „Manna" eingesetzt und dem Christenthum und seinem ewigen wahrhaftigen Himmelsbrot gegenübergestellt wird, dem Einen Brot, das noth und genüge thut.

Vom „Brot" geht dann der Logoschristus auf's „Fleisch" über als seine erscheinende und nährende Wesenheit. Und

---

1) Wie und warum Joh. in diesem 6. Kap. die Mannaforderung, das Murren und die Versuchung I Cor. 10, 1—13 und andere synoptische Materialien verwendet, ist am andern Orte auseinanderzusetzen.

dieses zerlegt sich unter der Hand im Anschluss, aber im charakteristischen Unterschied zu den Abendmahlsbestandtheilen, in „Fleisch und Blut". Das letztere spielt freilich eine untergeordnete Rolle und „Fleisch" steht meist synekdochisch für beides. Schliesslich fasst sich Bild und Element wieder zusammen in sein einheitliches Selbst, sein Ich (57 f. 63). Dass das Trinken in diesem Kapitel nur so nebensächlich vorkommt, hängt nicht bloss mit der zu Grunde liegenden Speisungsgeschichte zusammen, die allerdings nur das Material zum Essen bot, sondern auch damit, dass Johannes das andere Element für sich behandelt hat in seinem besonderen Zeichen der Hochzeit zu Kana. Diese ist die Inscenirung des Wortes vom Bräutigam und dem neuen Wein (Luk. 4, 27 ff.), das Sinnbild des Himmelreichs und das Vorbild von Pfingsten (s. oben S. 346 f.). Diese Beziehung auf die Pfingstausgiessung ist bei der Kana-Hochzeit unverkennbar; also auch die auf das Abendmahl.

So erscheinen bei Johannes die Elemente des Abendmahls in drei Portionen vertheilt, zu Anfang, Mitte und Ende seines Evangeliums. Und zwar enthält die erste Station nur ein Sinnbild ohne erklärendes Wort, die letzte eine Rede ohne illustrirendes Bild, die mittlere Zeichen und Worte nebeneinander. Wie verhalten sich nun die drei zu einander und zur Idee des Abendmahls?

Die eine schildert den Genuss des neuen religiösen Geistes als selige Begeisterung; die zweite die Erwerbung der christlichen Ideen durch die That des erkennenden Glaubens; die dritte die Aufnahme Gottes und Christi durch die vereinigende Liebe.

Für das erste und dritte bedarf es keines Nachweises im Einzelnen. Dass aber die Rede über die Speisung die Aneignung Christi als Glaubens**that** und Lebens**werk** betont, im Unterschied zu den beiden andern Partieen, pflegt kaum berücksichtigt zu werden. In der Einleitung und am Schluss der Rede ist dies Moment hervorgehoben: „**Wirket** (nicht etwa bloss: „verschafft euch") die ins ewige Leben bleibende Speise", beginnt das Gespräch. Darauf erfolgt die Frage: „Was **thun**

wir, um Gottes Werke zu wirken?" und dies beantwortet der Redende dahin, dass der Glaube an den Gottesgesandten das Werk Gottes sei (28. 29. vgl. I Thess. 1, 3: τὸ ἔργον τῆς πίστεως). Hierauf muss sich der 57. Vers beziehen: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich lebe διὰ τὸν πατέρα, so wird auch wer mich isst leben δι' ἐμέ [1]". Wird die Parallele in diesem Satz streng durchgeführt, so ist das Essen im 2. Theil das entsprechende Glied zur Sendung im ersten. Die Sendung Jesu, seine Mission ist also als seine Existenzbedingung, sein Lebensinhalt als sein Lebensunterhalt, sein Lebenszweck als sein tiefster Lebensgrund, sein Gottesdienst als sein Lebensgenuss dargestellt, ganz wie 4, 34; daher auch der auffällige Gebrauch von διὰ c. Acc., welche Verbindung Grund und Zweck in Einem ausdrücken soll. Umgekehrt wird so auch das Leben (das wahre ewige Lebendigsein, also die Lebensbestimmung) der Menschen als ein Essen (des Wesens) Christi dargestellt: daher auch das seltene τρώγειν (54—58), welches mehr die Handlung des Essens bezeichnet als den Genuss (ἐσθίειν); daher auch βρῶσις und πόσις (55) statt βρῶμα und πόμα I Cor. 10, 3. 4; daher endlich auch die vollständige zeitliche und causale Gleichstellung von Essen und Leben in dem Satz; „Wer mich isset (nicht etwa: gegessen hat), der hat (nicht etwa: bekommt) ewiges Leben" (54) [2]. In diesem Sinn gilt also bei Johannes beides: „Man isset (Christus) um (ewig) zu leben, und man lebt (zeitlich) um (beständig Christus) zu essen." Damit ist klar, wiefern das Essen nach der Seite der Thätigkeit und des Erfolgs (der Glaube macht selig, wirkt Leben) geschildert wird. Das Essen ist Bild für Glauben (48. 47. 35). Dieser Glauben ist bei Joh. weniger Seelenstimmung und Gemüthsverfassung als vielmehr Thätigkeit des erkennenden Geistes (69. πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν).

1) Rückert will dieses διὰ c. Ac. übersetzen: „durch die Kraft von, auf Grund von". 250.

2) Die Präsentia vv. 57. 58 sind mit den beiden Futuren gleichzeitig und also futurisch zu nehmen.

Als Gegenstand des Glaubens erscheinen in unserm Kapitel (v. 63. 69) „Worte“ (Rückert S. 287 ff.); die Worte des „Wortes“, die Ideen der „Idee“, die Lebensäusserungen des Logos, der Ausfluss seines Geistes. „Die Worte, die ich geredet habe, sind Geist und Leben“; v. 63 will sagen: sie vermitteln (nämlich enthalten und bewirken) Geist und Leben. Der Evangelist sagt aber: sie sind Geist und Leben ganz in derselben Weise, wie er vorher gesagt hat: sie sind mein Fleisch und Blut.

Die Auflösung des Räthsels „Fleisch und Blut“ ist also: „Geist und Leben“; und wie das „Blut“ im „Fleisch“ enthalten ist, so auch das „Leben“ im „Geist“. Daher gebraucht Joh. auch σάρξ für „Fleisch mit Blut“ und πνεῦμα für „belebender Geist“: σάρξ als Synekdoche und πνεῦμα καὶ ζωή als Hendiadyoin, v. 63.

Wie rechtfertigt sich aber nun das kühne Symbol: „Fleisch und Blut“ für „Geist und Leben“? Blut und Leben ist freilich eine gangbare hebräische Gleichstellung; aber wie kann der Geist durch sein geradestes Gegentheil versinnbildlicht werden? Antwort: ganz mit demselben Recht, wie gesagt werden kann: der Logos ward Fleisch (1, 14). (An diese Metaphase erinnert Joh. v. 62.) Ist „das Wort“ „Fleisch“ geworden, als Fleisch zur sinnlichen Erscheinung gekommen, so ist es ganz bezeichnend, auch das geistesträchtige, lebensmächtige Wort mit „Fleisch“ zu versinnlichen.

Wie es bei dem fleischgewordenen Logos nicht ankommt auf das Fleisch, sondern auf den eingefleischten Logos, so auch bei dem sinnlich lautbaren Wort nicht auf den Wortlaut und äussern Wortsinn, sondern auf den geistlichen, mystischen Gehalt. Dieser ist aber πνεῦμα καὶ ζωή. Geist sind die Worte des Logos Gottes, weil Gott selbst Geist ist (4, 24) und der Logos Gotteswort ist und Gottesworte äussert. „Der, den Gott gesendet hat, redet die Worte Gottes, denn er gibt ungemessen den Geist (3, 34).“ Und „der an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben, der dem Sohn Ungehorsame wird das Leben nicht schauen“ (3, 36). Denn „in ihm war Leben von

Anfang" (14, 1), er ist auch im Fleische eine Lebensquelle: 4, 10 ff. 3, 15. 16. 5, 24. 25. „Geist und Leben" bilden also des Logos Wesenheit, sinnbildlich gesprochen: sein „Fleisch und Blut", namentlich sofern Geist und Leben als Lebensmittel bezeichnet werden sollen, als βρῶσις καὶ πόσις. Statt bestimmter und specificirter Lebensmittel ist zuerst das gewöhnlichste und alltäglichste genannt: das Brot, welches v. 35 synekdochisch für Speise und Trank steht, also = Lebensmittel. Und zwar ist es nach dem Vorhergehenden das „liebe Brot", das „tägliche Brot" der Armen: Gerstenbrot. Denn die „Armen" sollen vor Allem gesättigt und beseligt werden als Hungernde und Durstende nach Luk. 6, 20. 21. Das Brot steht also im Kapitel ganz gleich mit Fleisch (und Blut), nur dass jenes mehr die Wirkung als Lebensmittel für den Geniessenden betont, dieses mehr das Verhältniss zu dem Wesen des Spenders. Dies ist ganz bezeichnend selbst durch die grammatische Verbindung ausgedrückt v. 51. καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μȣ ἐστίν ὑπὲρ τῆς τȣ̃ κόσμȣ ζωῆς; es entsprechen sich: ἄρτος, ζωὴ κόσμȣ, δώσω und σάρξ, ἐγώ, ἐστίν.

Dieser Vers bildet den Uebergang von der ersten Redehälfte zur zweiten, von der Brotrede zur Fleischrede, wofür die Doppelconjunction καὶ — δὲ das äussere Zeichen ist. Der erste Theil der Rede ist angeknüpft an das Speisungswunder, der zweite bezieht sich auf das Abendmahl, welches schon Elemente an die Speisung abgegeben hat. Dem Johannisten sind also beide Handlungen ebenso identisch, wie Brot und Fleisch, das der Logoschristus ist und gibt: als Lebensmittel für die Welt. Dies drückt die Phrase ὑπὲρ τῆς τȣ̃ κόσμȣ ζωῆς ganz geschickt aus, wie es nur die griechische Sprache kann, welche kein Wort hat wie unser „Lebensmittel" [1]). Zugleich aber ist das ὑπὲρ im Anklang an's Abendmahl, ὑπὲρ τȣ̃ κόσμȣ nur eine Johannisirung des synoptischen ὑπὲρ πολλῶν.

---

1) Vgl. die Umschreibungen dafür 33. ἄρτος ... ζωὴν διδȣ̀ς τῷ κόσμῳ. 35. 48. ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς.

Das johanneische Abendmahlsbild ist aus dem Schatten des Todes weggerückt, in dem dasselbe bei den Synoptikern steht. Auch die Stimmung des Bildes ist eine andere, als die ihm Paulus gegeben. Nicht den Tod Jesu verkündet das johanneische Abendmahlsgespräch, sondern das Leben der Welt, ja die Lebensmacht Christi auch noch nach seinem Hingang. Denn das δώσω v. 51 bezieht sich nicht auf den Tod, ist nicht eine Hingabe an Gott, sondern eine Schenkung an die Menschen. Das Futur steht in hebräischer Weise conditionell, ebenso wie v. 27: er kann und will das Lebensbrot nehmen, wofern sie's annehmen. V. 62 weist auf die Erhöhung hin, an der man erkennen kann, dass er der vom Himmel Gekommene (das rechte Himmelsbrot) sei, weil er wieder nach dem Himmel zurückkehrt.

*Christus ist das rechte Himmelsbrot* oder Gottesspeise, das wahrhaftige Manna, *das geistige Lebensmittel der Menschheit*: das ist das eigentliche Thema der Johannesrede. Das ist aber auch der ursprüngliche Sinn des Abendmahls; und Johannes bildet den besten Commentar zu den Einsetzungsworten Jesu. Die Beziehung auf den Tod hält er ganz geflissentlich fern [1]). Und wenn er sogar seine Auffassung und Auslegung des Abendmahls von der Nähe der Kreuzigung wegrückt, so muss man darin die Absicht vermuthen, dass er gegen die falsche Fortbildung, welche die Abendmahlstheorie zu seiner Zeit erlitten hatte, möglichst energisch protestiren und durch die Verbindung mit der Speisungsgeschichte dem ursprünglichen Sinn der Handlung als einer Mahlzeit eine starke Folie geben will. Dieser Absicht ist wohl auch die Auslassung des „brach's" mit zuzuschreiben, vielleicht auch die Verwandlung des Brotes in Gerstenbrot, trotzdem die Mazzah zum Manna eine bessere Parallele gegeben hätte.

Es scheint ferner, als ob der Verf. protestiren wolle gegen eine materialistische Auffassung des Abendmahls, welche durch

1) Denn V. 51 ist keineswegs auf den Tod zu beziehen, am allerwenigsten auf den sinnlichen Leib Jesu.

den Corinther- und Hebräerbrief in die Gemeinden eingerissen sein mochte. (So auch Rückert S. 292.) Darum wohl betont Johannes die Realität und Wahrhaftigkeit Christi als eines Nahrungsmittels auf der einen Seite so stark als möglich, hebt aber andererseits zugleich die Absurdidät der fleischlichen Auffassung möglichst nachdrücklich hervor, insbesondere erinnert er an die Erhöhung in den Himmel, nach welcher ja gar nicht mehr von Christi sinnlicher *σὰρξ* die Rede sein könne, da er ja nur noch als *πνεῦμα* existire (63). Dieser Geist sei auch das wahrhaft und einzig Belebende, Nährende; das Fleisch nütze nichts (Rückert S. 266 f. 291 f.).

Zu dieser Erkenntniss können sich freilich nur Wenige erheben, nur die Vertrautesten verstehen es. Die Mehrzahl der Gemeinde will davon nichts wissen, sie wollen nicht glauben (64), sondern wollen schauen, tasten, fühlen. Dies ist dem Johannisten ein niederer, kaum christlicher Standpunkt. Ja vielleicht geht Joh. noch weiter und verwirft die Abendmahlsfeier überhaupt als einen überwundenen Standpunkt für die Erkenntnissgläubigen, d. h. für die gläubigen Gnostiker. Diesen sind schon die Worte Christi Geist und Leben. Seine Worte geben ihnen Leben und volles Genüge und weil er „Worte ewigen Lebens hat", bleiben die Getreuen und Vertrauten bei ihm. So spricht der Bekenner im Namen derer, welche „geglaubt und erkannt haben", dass er der Heilige Gottes: „Du hast Worte ewigen Lebens." (Joh. 6, 61—69.)

Hält also der Johannist die Abendmahlsfeier für überflüssig für die Gnostiker, so versetzt er auch in seinem idealen Evangelium die äusserliche erste Abendmahlsfeier aus dem Kreise der Auserwählten in die weitere Versammlung der Menge; und ersetzt jenen die äussere Gestalt einer Abendmahlseinsetzung mit Brot und Wein durch den innern Gehalt, das erquickende erbauliche Wort, die Offenbarung des Wesens Christi, seiner zukünftigen Existenzform als Paraklet und seines Verhältnisses zur Christenheit.

Wozu dann aber noch die Wunderspeisung in der Maske des Abendmahls? Sie gilt der „Menge, welche ihm folgt", nicht

„den Jüngern“, oder gar den „Zwölf Auserwählten“. Die Menge mag noch das Abendmahl feiern. Sie soll darin ein „Zeichen sehen“, nicht bloss „essen und sich sättigen“ (6, 26. vgl. I Cor. 11, 22. 33). Ein Zeichen nämlich sollen sie sehen, das sie auf das wahre Lebensbrot hinweist, damit sie dieses suchen und sich aneignen (26. 27). Die Abendmahlsfeier scheint also für den Johannisten eine bloss deiktische, pädagogische Bedeutung zu haben und unnöthig zu sein für die Auserwählten, welche darum auch (v. 11) nicht geniessend daran Theil nehmen.

Dass richtig eine esoterische Behandlung des Abendmahls bei Johannes vorliegt, wird gestützt durch seine Anschauung von dem andern Sakrament, der Taufe, welche im vorhergehenden 5. Kapitel sich dargestellt findet. Zwar den Täufer scheint Joh. sehr hoch zu stellen; aber doch ist sein Auftreten nichts Selbständiges, seine Gesammtmission ist es, Christus bekannt zu machen (1, 31); da dies geschehen ist, tritt er zurück. Selbst von Jesus wird 4, 1 gesagt, dass er getauft habe, aber dies sogleich dahin corrigirt, seine Jünger hätten es eigentlich gethan: damit will wohl nichts anderes als die geschichtliche Thatsache berücksichtigt werden, dass erst nach Jesu Tod die Taufe eingeführt worden sei. Endlich scheint sogar im Nikodemusgespräch die Taufe neben dem Geist als Bedingung der Wiedergeburt erwähnt zu sein: „Wer nicht aus Wasser und Geist wiedergeboren ist, kann nicht in das Gottesreich kommen“ (3, 5). Das ist die johanneische Uebersetzung des deuteromarkischen: „Wer da glaubet und getauft wird, wird gerettet werden.“ Aber ebenso wie es bei Deutero-Markus schliesslich auf das Glauben allein ankommt und dessen Mangel allein zur Verdammniss führt, so ist auch bei Joh. das Wasser das nebensächliche Moment, indem ebenso im Folgenden (3, 6. 7.) bloss der Geist erwähnt wird: was aus dem Geist geboren ist, das ist Geist. Das Wasser scheint nur erwähnt, um auf die Taufe als Zeichen der Aufnahme in's Christenthum anzuspielen.

Kann man nach diesen Anspielungen auf die Taufe diese

am Ende noch im Sinne des Evangelisten als Gnadenmittel annehmen, so ist die Geschichte des fünften Kapitels geradezu ein Argument gegen die Taufe als Sakrament. Dass der Bethesda-Teich die alttestamentliche Heilsanstalt, das jüdische Ceremonienwesen, insbesondere aber die Waschungen bedeuten will, ist klar, und ebenso, dass Christus im Unterschiede davon durch das blosse Wort den heilt, der durch jenes nicht zum Heil gelangen kann. Also ist die Pointe des „Zeichens" die: das Christenthum hat gegenüber dem Judenthum als hinreichendes Heilsmittel das Wort. Und dieses Wort Christi übt gerade am Feiertag, am christlichen Sabbat seine Wirkung (vgl. c. 9). Also Christus tauft nicht, sondern durch das Wort heilt er d. h. ertheilt Sündenvergebung (vgl. 5, 14). So gibt auch seinen Jüngern der johanneische Jesus nicht den Taufauftrag, wie der synoptische (Mark. und Matth. am Letzten), sondern vielmehr die Macht der Sündenvergebung als die eigentliche Bedeutung und Wirkung der Taufe.

Wie sehr das 5. und 6. Kapitel des Johannesevangeliums Doppelglieder sind, zeigt der Parallelismus, dass der Verf. im erstern die Volkslegende vom niedersteigenden Engel benutzt, um darzuthun wie Gott jedesmal eine besondere Kraft in Bewegung setzen muss, wenn das Judenthum einmal Heil wirken soll, während er im 6. Kap. die synoptische Zeichenforderung des Volks (wohl in richtiger Divination) als das Verlangen nach einem Mannahregen ausdeutet, um Gelegenheit zum Nachweis zu haben, dass das Mosesmannah d. h. die Mosesreligion keine wahrhaft himmlische und ewige sei, sondern vergänglich wie das absterbende Israel (οἱ πατέρες ἀπέθανον 58) selber. Und wie im 5. Kap. Jesus als der wahre Gottesgesandte bewiesen wird, der keinen Engel zur Hilfe d. h. keinen Johannes zur Bezeugung braucht (17—30. 31—47), sondern in sich, seinem Werk und dem Gotteswort (der Schrift) beglaubigt ist, so wird er im 6. Kap. als der echte ausgiebige Brotspender, ja als die wesenhafte und wahrhaftige Lebensspeise, als das vom Himmel herab gestiegene Gottesbrot dargestellt.

Aufgenommen in die Christenheit, zum mindesten in die engere Gemeinschaft mit Christo, werden aber die Menschen nicht durch die Taufe, sondern durch die Erwählung (1, 35 ff. 48. 6, 70. 13, 18). Durch diesen Liebesbeweis sind sie gebadet d. h. geheiligt durch Sündenvergebung und „rein“ (13, 10), nur während ihres Erdenwandels mit Christo werden ihnen die Füsse beschmutzt und durch seinen letzten Liebesdienst (13, 15. 36) macht sie der Herr völlig rein.

So verfährt der Johannist mit den Sakramenten. Zweimal an hervorragender Stelle seines Evangeliums dementirt er mehr oder weniger verblümt ihre Nothwendigkeit für die Wissenden und verkündet „das Wort“ als alleiniges Gnadenmittel des Christenthums. Damit steht er der modernen rationalistischen Anschauung am nächsten, welche aus Hyperidealismus und Hyperprotestantismus nüchtern und prosaisch alles Sinnbild wegfallen lassen will. Ist ein solches Verfahren als Reaction gegen mystischen Materialismus in der Religion begreiflich und entschuldbar, so ist es doch weder im Sinn Jesu und seiner gesunden Popularität, noch auch im Interesse der Religion und des heutigen Christenthums. Dieses wird sich vielmehr am heilsamsten und segensreichsten an die Institution des Stifters halten, aber allerdings auch an seinen Sinn, den er in die Handlung gelegt.

---

## XIII.

# Michael Servet's Teufelslehre

von

Lic. th. H. Tollin,
Prediger in Magdeburg.

So lange in der evangelischen Welt Toleranz auf der Tagesordnung steht, so lange wird auch Michael Servet auf die Gegenwart irgendwie Bezug haben. Denn nur aus der

Intoleranz ist die Toleranz geboren, wie aus dem Chaos der Kosmos. Wäre Servet nicht in Genf hingerichtet worden, die Gründer der Toleranzlehre Voltaire und Rousseau, bei ihrem langjährigen Aufenthalt in Genf, hätten sie nicht täglich Gelegenheit gehabt, sich an diesem Namen zu stossen. Um Servet's und Jean Calas willen hat Voltaire die Toleranz aufgebracht und sie der grossen französischen Revolution als Grunddogma überliefert. Und um seiner Bedeutung für die Toleranz willen nimmt in Voltaire's Sittengeschichte der Völker der eine Scheiterhaufen Servet's ebensoviel Platz ein, als 10,000 oder 100,000 andere.

Um dieses negativen Verdienstes wegen, dass der Spanier seinen Leib lebendig zum Brennstoff hergegeben hat, weil er musste, ist Servet heute gewissermassen ein Mann des Volks geworden; und ein sehr geistvoller Gelehrter der französischen Schweiz, Professor Frédéric Godet, sagte einmal, „heute wäre die Gefahr grösser, dass Servet den Calvin verbrenne, als umgekehrt.“ Ja, wenn Servet, von der Jetztzeit nichts lernend, heute gerade so dächte, wie damals, so ist es nicht gerade unmöglich, dass nach dem Gesetz der Sympathieen und Antipathieen, welches die Welt regiere (Melanchthon), der Spanier, die Gunst der Masse (vulgus), die er sonst nicht gerade liebt, benutzend, an dem Pikarden vielleicht in Genf selbst das jus talionis üben würde.

Ist doch Michael Servet, der Entdecker des Blutumlaufs, ein so gewaltiger, in sich abgeschlossener, fester Charakter, ein solches Original-Genie, dass, in welchem Jahrhundert er auch auftreten möchte, er immer bliebe eine Welt für sich. Keine Geschichtsschreibung wäre so verkehrt, als die aprioristische. Wir dürfen nicht irgend eine Rolle fertig machen für Servet, und sie ihm dann, und wäre sie für ihn auch noch so ungeniessbar, übergeben: „Friss, Vogel, oder stirb!“ Wir dürfen uns sein Gedächtniss auch nicht ausmalen nach den Bildern, die uns Freund oder Feind von ihm entworfen Wir müssen ihn beobachten, wie er selber war, in seinen eigenen Worten und

Thaten. Und das haben wir durch 18 Jahre gethan. Und wir geben hier ein Resultat.

Danach hat Servet in seinem Denken und Anschauungen sehr vieles, wodurch er nur dem XIX. Jahrhundert angehört. Das XVI. war da absolut unfähig ihn zu verstehen, Luther nicht weniger wie Calvin, Melanchthon gerade wie Oecolampad, die Socine eben wie Schwenkfeld. Was in der Christologie, in der biblischen Trinitätslehre, in der Lehre vom himmlischen Menschen, in dem Hauptstück von der Gotteskindschaft der Gläubigen, in der Rechtfertigungslehre die Besten unseres Jahrhunderts nach vielen Lustren von Nachtwachen als Bibellehre gefunden, das alles ist dem Wesen nach fest und entschieden ausgesprochen von Servet.

Aber so sehr Servet seiner Haupttendenz nach ein Mann erst unserer Zeit ist, so wenig würde er doch heute den Beifall der grossen Menge finden, die in ihm sich einen Mann der Freiheit vorstellt, d. h. einen Mann, der frei und baar wäre von allem Glauben. Servet ist unendlich mehr positiv, als negativ. Wenn irgend eine Menschennatur, so hat die Servet's einen horror vacui. Nur die allergrösste concrete, idealreale, positive Fülle leistet ihm Genüge. Er verwirft die kirchlich hergebrachte Schullehre nur, weil sie, nach seiner Auffassung, Gott nicht genug positiv ethische Freiheit, Christo nicht genug positiv ethische Gottesfülle, dem heiligen Geiste nicht genug positiv wirkliche Wundergaben, dem Menschen nicht genug positiv reale Gnadenspende, der Bibel nicht genug positiv durchgreifende, allein genügsame Normkraft gibt. Servet hat ein ganz unendliches Bedürfniss zu glauben. — Er stand im Glauben seiner Zeit. Ich erinnere hier nicht an die vielen Geister, die er mit allen Medicinern damals in den Organen des menschlichen Leibes annimmt. Wir sagen heute: Kräfte, und haben damit nichts mehr erklärt. Aber ich erinnere an seine astrologia judiciaria, die ihm schon in Paris, 15 Jahre vor Genf, den Flammentod bringen sollte. — Allein hundert Mal mehr als im Glauben und Aberglauben seiner Zeit steht Servet im Glauben an die

Bibel. Biblischer Theolog zu sein, das war, bis an des Lebens Ende, seine höchste Ehre, Jesus seine einzige Passion.

Wie wenig Michael Servet für unsere heutigen Freiheits-ultras passen möchte, das wollen wir hier nur an einem Beispiel zeigen, an seiner Teufelslehre. Doch wie? glaubt Servet auch einen Teufel? Mehrere, gewiss. Wie der Mittelpunkt all seiner Lehre die Gottheit Christi ist, wie er sich keinen Gott denken kann, der nicht Wunder thut, wie er, der Entdecker des Blutumlaufs, Wissenschaftlichkeit keinem Menschen zugesteht, dessen Resultate nicht, nach Wort und Geist, durchaus übereinstimmten mit der Bibel, so glaubt Servet auch einen Teufel, einfach darum, weil die Bibel einen Teufel lehrt.

Um Servet's Teufelslehre zu verstehen, muss man zunächst Servet's Himmelslehre kennen. Denn der Teufel stammt aus dem Himmel.

1) Servet, in seiner Kosmogonie, unterscheidet einen dreifachen Himmel, den Wolkenhimmel (aqueum), den Sternenhimmel (aërium) und den Geisterhimmel (angelicum). Geschaffen sind nur zwei, das zeigt der Dual in Schamajim, am Anfang der Kosmogonie. Ungeschaffen ist der dritte (Restitutio 157). Denn die Engel sind Gott consubstantiell. Und die Substanz ist nicht geschaffen d. h. aus nichts gesetzt, sondern sie ist gemacht aus Gott. Der Engel ist ein Hauch von Gott und hat nichts Irdisches an sich. Darum ist er wohl im Stande, alle körperlichen Formen anzunehmen. Unter allen Gestalten aber, die sie annehmen können, ziehen die Engel die menschliche vor, weil Der sie trägt, der sie selber gebildet hat (ipsorum formator), Christus (585). Auch stehen die in Christo wiedergeborenen Menschen den Engeln voran. Unsere Kämpfe (d. h. der Wiedergeborenen) sind mächtiger, als der Engel Kämpfe, wie an Israel, dem Beter zu sehen ist, da er den Engel überwand. Genes. 32, 28. Hose. 12, 5. Wir werden die Engel richten, wie Paulus sagt. Die Macht, die Christus vom Vater empfing, die hat er selber nicht den Engeln, sondern uns mittgetheilt. Apoc. 2, 26—28. Hebr. 2, 5. 8 al. (389). Durch die Wieder-

geburt ist auch der Menschen Wandel dahin versetzt, wo Christus ist, in den Himmel. Denn überall wo (ubicunque) Christus ist, da ist auch das Himmelreich (De trinit. error fol. 44[b].). Vor unserer Wiedergeburt aber waren bei Gott in seinem höchsten Himmel nur Engel. Die Engel heissen des Himmels Zierde (Hiob 26, 13) und des Himmels Heer (Hiob 25, 3 al.). Darum heissen sie selber auch die Himmel (Ps. 19, 2), weil sie mit Gott die Himmel beleben. In diesem dritten Himmel wurde der Friede geschlossen, da Christus auf die Erde herabkam: und aus diesem Himmel fiel Satan wie ein Blitz. Ueber all diesen Geisterhimmeln erhaben ist nun der Himmel der Gottheit (caelum divinitatis), ein unnahbares Licht, das auch der Himmel Himmel heisst. In diesen Himmel wurde Paulus entzückt. Diesen Himmel bewohnt Christus und von ihm (ab eo) empfangen ihren Glanz erst die Engel, die weit unter ihm stehen. Dieser Glanz- und Feuer-Himmel ist eine Abstrahlung des Wortes (verbi fulgor), das universelle Urbild aller Dinge (rerum exemplar universale p. 157). Wer daher anderswo, als in Christo, Gott suchen oder anbeten wollte, und sähe er schon alle Engel des Himmels mit offenen Augen: der würde es erfahren, dass Gott noch tiefer sich verbirgt, in ein Engelsgewand gehüllt, das er um sich ausbreitet wie einen Mantel. Natürlich nicht örtlich. Denn Gottes höchste Wunderwerke (artificia) sind über die Ortsumschränkung erhaben (supra locum: De trinit. error. fol. 108[b].).

2) Kennen wir nun des Satans Ursprung und seine ursprüngliche Wohnstätte in ihrer Abgrenzung nach unten und nach oben, wann und wie fiel der Satan? Bekanntlich äussern sich hier zwei Richtungen. Denn die Bibel schweigt. Die eine setzt Satans erste Sünde möglichst gross, weil es eben Satan ist, der sündigt; die andere setzt diese erste Sünde möglichst gering, weil der Sündigende Gottes guter Engel ist. Jene werden des Satan's Sündenfall an den ersten Anfang stellen, diese spät. Es ist höchst charakteristisch für den gluthigen, leidenschaftlich strebenden, aber immer Glauben und Sichergeben wollenden spanischen Wahrheitsforscher, wie er

sich die erste Sünde denkt: Nach Servet ist die Menschenschöpfung erst der Anlass zu Satans Fall. Bis dahin war er intakt. Darüber dass Gott den Menschen in das Paradies gestellt, wird der Engel zur Ungeduld mächtig angetrieben, was wohl aus diesem Gottesbilde werden würde, wenn es täglich zunimmt und wächst? Am siebenten Tage war er gezwungen zu ruhen, am achten aber tödtete er ihn (octavo eum occidit: Restitutio 222). — Ob wohl alle Forscher und Streber mit Servet in der Ungeduld (impatientia) die Satanssünde erkennen? Man hofft etwas entschieden Gutes, man will etwas entschieden Gutes, man leidet und entbehrt um einer zweifellos guten Sache willen. Aber man wird ungeduldig. Guter Engel, dann bist du ein Satanas geworden, und tödtest Gottes Werke. Für die annähernde Erklärung des an sich unerklärbaren Problems halten wir Servet's psychologische Beobachtung, die er gewiss an sich selber gemacht hat, für einen glücklichen Griff. Und wie ernst er das Satanische nahm, das erhellt aus dem occidit: Servet sagt nicht, er verführte den Adam, nein, Sünde und Tod in eins fassend, „er tödtete ihn". Aus der Ungeduld kam der Tod. Servet's Feinde werden mit Melanchthon sagen: „das Gute zur unrechten Zeit gethan, wird böse." „Hätte Servet geschwiegen und seine christologischen Offenbarungen unserem Jahrhundert überlassen, er wäre nicht verbrannt." Gewiss, aber wer so spricht, der kennt Servet nicht. „Gott helfe mir, ich kann nicht anders," das ist der Grundzug bei allen Offenbarungen, die er von Christo hatte. Das zeitliche Leben gab er gern für die Wahrheit; des ewigen Lebens gewiss. Fünfmal hat er sein ganzes Denken biblisch umgebildet. Erst in seinem Todesjahre, nach einer Pause von mehr als zwei Decennien, bietet er dem Publicum seine neuen Resultate. War das Ungeduld? —

3) Servet nimmt die Sünde nicht leicht, weder beim Engel noch beim Menschen. Durch Adam's Fehltritt hat Satan, sagt Servet, über die Menschen jene Macht erhalten, die sie zum erkannten Bösen treibt; und daraus entspringt am Endgericht jener Leibes- und Seelentod, den die Schrift den

zweiten Tod nennt, der nimmer vergeben werden kann (S. 358). Ja so hat Satan den Tod uns eingedrückt, dass wir, sobald wir heranwachsen, nur mehr noch sündigen. Die Schlange hat er in uns hineingedrängt (intrusit) und der Schlange über uns Macht gegeben. So werden von dem Leibeigenen nur noch Leibeigene geboren, Aussätzige nur noch von dem Aussätzigen. Gott hat er von uns weggezogen und die Schlange eingeführt: zwei furchtbare Uebel. Indem Adam auf die Schlange hörte, machte er, dass Gott sein Antlitz von uns wandte, und wir, in Finsterniss dahinwandelnd, ohne Glauben und ohne Gottesfurcht, jeder nach seinem eigenen Wege abwich, immerdar irrend. Sobald die Schlange unser Erkennen mit Vorurtheilen besetzt hatte, verursachte sie in uns den natürlichen Abfall des Fleisches, den Ungehorsam, den Aufruhr, den Schrecken vor Gottes Gericht und die Ausflucht. (S. 360.)

4) Indess wie oben des Satans Fall, von dem wir ja sonst nichts wissen, aus der Erfahrung des eigenen Menschenherzens geschildert wird, so erscheint nun hinwiederum bei Servet des Menschen wachsende Sünde als ein Abbild des satanischen Fortschritts im Bösen. Die Stelle ist ethisch und psychologisch wichtig: „Sobald sich in uns von Kindesgebeinen an das böse Wissen der Schlange aussäet, so begehren wir, alles zu besitzen, was wir Schönes sehen; von dem Ehrgeiz getrieben, dadurch zu wachsen (per ea crescere ambientes). Wenn wir das Begehrte nicht erhalten, so folgt auf die Ungeduld sehr bald der Zorn gegen den Andern, der Neid und ein noch grösserer Stolz. Das alles sind in uns des Dämonen stigmata, die ihm selber aufgeprägt sind. Begieriger als sonst ist der Dämon, wo er heuchelt, als läge ihm an unserem Ruhm und doch nur wünscht, dass der Mensch ihn anbete. Weil er sieht, dass von Anfang dem Menschen so viel gegeben ist, so ist er vor Ungeduld ausser sich. Mit grossem Zorne brüllt er gegen uns. Er beneidet den Menschen und treibt die Eva auf den Weg, als ob Gott es wäre, der den Menschen neidet. Insbesondere

ist Stolz dem Dämon eigenthümlich, da er, von seiner Schönheit getragen, als wäre er ein anderer Gott, sich weigert, dem Willen Gottes sich zu unterwerfen, und nun anschwillt und Grosses von sich verkündet, als sei er ein anderer Lichterzeuger (lucifer). Doch was soll ich all die unzähligen Uebel des Dämonen aufdecken, die ganze Hölle im Menschenherzen? Jene Zuversicht auf Menschenhülfe, die lichtscheuende, die im selben Grade wächst, als der Schrecken vor Gottes Gericht zunimmt, und die Flucht des sich versteckenden Adam? Jene Undankbarkeit nach Art des undankbaren Dämon, als ob wir Gott nicht reichlich verpflichtet wären? Jene Nachlässigkeit, als hätte uns der Satan unsere Schwäche vergeben, und das Abkehren, wodurch wir Gott so leicht der Vergessenheit übergeben, gerade wie Adam that und der Dämon selbst? Die Ueppigkeit und die Feinschmeckerei sind die Gesetze der Glieder und die Ausgeburt des Gelüstens selbst. Die Habsucht ist in Adam jene Begehrlichkeit, die mehr haben wollte, als das, was ihm genügte. Die Geizigen sehen Gott nicht und lieben das, was des Fleisches Sicherheit erzeugt. Auf die gegenwärtigen Dinge haben sie ein grosses Vertrauen, wie der Dämon das Gegenwärtige am meisten begehrt, als ob die Zukunft ihn mit nichts bedrohte, was er in seiner Blindheit nicht sehen will. Unklar und verwirrt ist des Dämons Verstand beim Gedanken an die eigene Verdammniss, da ihn immer wieder blind macht die Bosheit und die Begierde uns zu schaden: wie wir auch davon den Typus bei den Menschen finden. Adam's Sünde war auch Ehebruch, ein Umgang seines Fleisches mit dem Teufel und eine solche Verbindung, dass der Dämon eindrang in sein Fleisch: daher sind die von ihm Geborenen ein ehebrecherisch Geschlecht, eine Schlangenbrut, oder wie Christus sagt, von dem Vater dem Teufel." Joh. 8, 44. (S. 361.)

5) Aber des Satans Einwirkung auf den Menschen beschränkte sich nicht auf den ersten Sündenfall. „Als das Gesetz gegeben wurde, da war es die Schlange selbst wieder, die zur Uebertretung des Gesetzes reizte; dergestalt, dass das

an sich gute Gesetz beitragen musste zur Vermehrung der Sünde. Röm. 7. Von Natur streben wir alle gegen das Verbotene an, so dass wenn du den Mönchen recht viel untersagst, und die Zahl ihrer Satzungen erhöhst, so wirst du ihrer Sünden Zahl nur um so schneller vollmachen. Aber alles Uebels Ursprung datirt doch von der Schlange und von Adam her, und beginnt dann in uns, wenn wir beginnen das Böse von dem Guten zu unterscheiden, da von der Knabenzeit her die Schlange uns antreibt als unser Lehrmeister (doctore serpente). Adam ist die bewirkende Ursache unserer Verderbniss; weil durch seinen Fehltritt der Schlange die Macht gegeben ist, des Leibes und der Seele Zerrüttung in uns hervorzurufen und alle Theile unserer Seele in Verwirrung zu bringen, sobald sie anhebt uns ihre Wissenschaft zu lehren. Dann schon fangen wir an zu sterben, dann schon jener Reue und des Glaubens zu entbehren, durch die wir wieder weise werden könnten." (p. 362.)

6) „Tief eingedrückt ist uns der Schlange Stachel und des Satans Pfahl 2 Cor. 12, 7. In unsern Gliedern und in unserem Fleische ist ein rechtes Schlangennest Röm. 7, 23 ff. Die Gefahr ist gross! Denn wenn Adam, der vor dem Sündenfall nichts von dem allen kannte, durch die blosse Einhauchung des satanischen Odems sich hat durchdringen lassen, sodass ihn nicht bloss das äussere Wort berührte, sondern auch die ganze Einbildungskraft der Seele ihm tief innen aufgeregt wurde, indem der Satan falsche Schlussfolgen dem Geiste vorhielt und das Herz antrieb: wie viel leichter wird ihm das bei uns (idque magis in nobis), die wir nicht unmittelbar aus des guten Schöpfers Hand hervorgegangen sind. Siehe wie jammervoll uns der böse Dämon allerwärts belagert und niederdrückt! Denn unseres Leibes ganze Last (molem) nimmt er ein, von dort aus besticht er die Seele und treibt wunderbarlich alle einzelnen Glieder an. Unsern Geist tief innen durchwühlt er, und bringt ihn von Sinnen durch täuschende Gebilde. Den Sinnen wirft er Ergötzliches vor, Falsches lässt er uns hören und erschüttert uns von allen Seiten. Das

Herz verdummt er, das Hirn betrügt er und die Sinne berauscht er. Wenn der barmherzige Herr (misericors dominus) den uns angeborenen Geist seiner Gottheit (innatum nobis suae divinitatis spiritum) nicht in Gnaden erleuchtete (ex gratia illustraret), und wenn nicht, selbst ohne dass wir daran denken (nobis etiam non cogitantibus), des bösen Dämons Versuchung zurückgestossen würde durch den. guten Engel, so würden wir in jedem einzelnen Augenblick kopfüber (praecipites) dahingerissen werden. Obwohl nun aber dem gesammten Fleische eingedrückt (intrusus) ist die Schlange, die ihr ursprüngliches Nest hat schon in dem Fleisch der Unmündigen: so werden die Unmündigen doch nicht um desswillen verdammt noch auch, sagt Servet, wird dieser Zustand durch die Taufe[1]) beseitigt, da er ja auch in den Heiligen noch besteht. Nicht weggeworfen wird des Fleisches Schmutz in der Taufe noch auch aufgehoben das Gesetz der Glieder noch des Satans Engel. Immerdar haben wir in uns selber zwei sich bekämpfende Fürsten, Gott im Geist und im Fleisch die Schlange. Ja gewissermassen war in Christo selber dieser Doppelwille, auch noch bis zum Tode. Und er ist es, der seinen Siegen ihre sittliche Kraft verleiht. Die Hauptdifferenz ist die, dass, was im alten Adam herrscht, des Fleisches Wille ist: im neuen triumphirt der Geist.“ (p. 366.)

7) „Dass nun aber in uns, gerade wie in Adam, die Sünde die ungeordnete Lust nach der unreifen Frucht ist, wird erklärt durch das Geheimniss des Baumes von der Erkenntniss des Guten und des Bösen. Gut war der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen: denn in Gottes Paradiese konnte kein böser Baum wachsen. Ja als gehörte er zu den allerköstlichsten, stand er allein mit dem Baum des Lebens mitten in dem Paradiese. Dem Adam damals war er

1) Dass damit Servet die Taufe nicht herabsetzen will, weiss jeder, der jene unendliche Hochachtung vor der Taufe kennt, die Servet es unmöglich machte, sie von der bewussten Wiedergeburt zu trennen.

verboten und Christo allein reservirt, damit wir, durch ihn die wahre Erkenntniss ohne Trug erlangend, werden sollten wie Gott. Auf die Wahrheit Christi schaute der Baum der Erkenntniss. Damals aber war es noch eine unreife Frucht, die von keinem Nutzen sein konnte. Darum nenne ich Fleisch den ganzen Menschen mit allen Adamskräften, wie sie von der Schlange eingenommen sind, ausser Stande etwas Anderes zu vollbringen als Werke der Sünde, besonders in der Jugendzeit. Obwohl der Menschenseele selber eingehaucht ist von Anfang der Geist aus Gott (spiritus deitatis), so wurde er dennoch von der über das Fleisch hereinbrechenden Schlange dermassen in uns verschüttet (sepultus), dass er kaum zu athmen im Stande ist (ut vix illi liceat respirare). Ja selbst in den Erwachsenen versucht es der Dämon um jeden Preis, dass er jenen uns eingeblasenen Funken des Gottesgeistes immer mehr und mehr ersticken und sich selber mehr und mehr in unsere Seele eindrängen möchte. Hier aber bringt göttliche Hülfe uns Christi neuer Geist der Wiedergeburt, der von der Seele den Dämon lostrennt, die Seele selber unverweslich erneuernd. Denn Christo allein ist es gegeben, dass er die Menschen mit der wahren Erkenntniss des Guten und des Bösen beschenke, durch seinen Geist in der Taufe, durch seinen Leib in des Herrn Mahl (S 369). Der Baum der Erkenntniss gedeiht nur hinter dem Baum des Lebens. Nach dem natürlichen Gesetz aber, dass immer vorangehen muss das Thierische und nachfolgen das Geistige, wie Paulus sagt, werden wir, ehe Christi Erkenntniss durch seinen Glauben zu uns kommt, schon vorweg eingenommen von der Schlange und unterwiesen in aller Art von Bosheit. Blind werden wir alle geboren, und die Schlange selber, unter dem Vorgeben uns die Augen von unserer Knabenzeit her zu öffnen, verdirbt sie dermassen, dass wir gar nichts Rechtes sehen. Da siehst du, was der Mensch vermag durch sein Genie! Denn unsere Wissenschaft ist wider die Natur gerichtet, von Natur Gott feindlich und der Wahrheit: weil wir von der Schlange, dem Teufel, der der Vater der Lüge ist, die Wissenschaft vom

Guten und Bösen gleich anfänglich gelernt haben: ein Otterngezücht, ein Geschlecht der Bosheit, des Ehebruchs, der Verderbtheit und der Sünde (S. 371). Ueber den ganzen Leib lagert sich die Macht des Bösen. Aber des Satans Absicht war, die Seele zu verderben. Deswegen ist er in's Fleisch hineingeschlichen, um die Seele zu reizen. Auch zieht er die Seelen nach dem Tode mit allem Fleisse an sich heran." (S. 377.)

8) „Doch muss man hier immer sehr wohl unterscheiden zwischen Satan und Satans-Engel, oder zwischen dem Teufel und dem Dämon. Zwar wird durch die Sünde die ganze Erde mit allem, was sie hervorbringt, verderbt; zwar entstellt sich noch heute das Angesicht der Mörder, Verbrecher und Besessenen; zwar ist schon Adam's Leib und Seele vom Satan verderbt: Aber deswegen dürfen wir doch nicht sagen, dass in allen einzelnen Menschen, Thieren, Früchten, Metallen, in den einzelnen Speisen, in den einzelnen Stückchen des Himmels und der Erde die Substanz des Teufels selber sei oder die einzelnen Dämonen dauernd innewohnten substantiell. So verhält sich die Sache nicht (non ita res habet), doch ist dem Dämon die Macht gegeben substantiell einzudringen: und so durchdringt der Teufel dies alles mit seiner Macht, indem er in uns seine bösen Geister sendet. (S. 384.) Eine unverkennbare und finstere Missbildung ist durch die Sünde herbeigeführt worden: in dem Engel, in Adam und in uns. Der Engel nahm der Schlange Bildung an und entartete von der ihm vorher eigenen göttlichen Gestalt. Adam ist durch die Sünde in einem Augenblick nach Leib und Seele entstellt und verunstaltet worden, sobald des Drachens Hauch ihn ganz durchdrang (flatu draconis totus infectus). Wir Elenden, so entstellt geboren, sündigen noch dazu täglich, und empfangen einen tiefen Eindruck von dem, was uns der Teufel vorhält als Ideal (ideam diaboli), äusserlich das auch in's Werk setzend, was wir innerlich in uns den Teufel thun sehen. Dieses Teufels-Stigma in uns, dieser Stachel, diese Infection, weil sie ein wirklicher dämonischer Eindruck ist, vermöge dessen der Dämon eingeht und ausgeht

und substantiell darin ist, nennen wir den Dämon oder auch Satans Engel. Der Teufel selber ist seiner Macht nach eingedrungen in alles Fleisch. Die Sünde, die in uns wohnet, ist der handgreifliche Beweis dieser satanischen Gegenwart, und gerade so ist die Krankheit und der Tod in diesem Sinne der Satan selbst. Denn als, der Sünde wegen, Gott sich zurückzog, stand dem Dämon frei, einzunehmen alles, was zum Nutzen des Menschen geschaffen worden war und es mit seiner Schwärze zu inficiren, das Himmlische sowohl wie das Irdische (S. 386), wie sich gleich näher zeigen wird. Darum ist nicht bloss die Geburt verflucht, sondern auch schon die Empfängniss Gen. 3, 16. In Wollust und Leidenschaft werden Unreine von Unreinen empfangen Lev. 12, 2. Hiob 14, 4. 22. 15, 14–16. 25, 4. Ps. 51, 7. Ps. 58, 4. Joh. 8, 44. So ist die Erbsünde (peccatum originale) in uns der Schlange Besitzergreifung, Einwohnung und Macht, wie sie von Adam ihren Ursprung nimmt. Diese Sünde ist in den Unmündigen substantiell vorhanden als ein erster Tod und als eine Hölle (infernus S. 387). Unsterblich hiess Adam ja, weil er sich die Todlosigkeit hätte bewahren können, hätte er das Gebot des Holzes gehalten. Allein nachdem ist er jämmerlich besudelt worden, und mit ihm die ganze Welt.“ (S. 392.)

9) Aber ganz irrig wäre es, wollte nun jemand auf Grund dessen behaupten, die Sünde sei des Menschen eigenste Substanz, Sünde sei sein Wesen. „Sünde ist nicht in Gott, weil in ihm keine Ursache zur Sünde liegt (ratio peccati). Die Sünde ist überhaupt kein Wesen für sich (non est ens), sondern eines Wesens Handlung (sed entis actio), der frei abfallenden Creatur böse That (creaturae libere deficientis actio prava). Mag jene Handlung nun sein ein innerliches Wollen oder ein äusseres, sei es Reden, sei es Wirken: selbst ein böses Wirken, nimmst du das Wirken selbst, so ist es von Gott geschaffen (creatura Dei est) und die Kraft dazu wurzelt in Gott (Deo inest). Denn alles, was eine wirkliche Existenz hat, das hat seine Kraft in Gott und ist gut geschaffen worden, obwohl nachher durch

böse Handlungen einiges verdorben ist, wie der Teufel selbst und das böse Gemüth. Aber auch diese, soweit sie Kraft haben, irgend etwas Wesentliches oder Zufälliges zu wirken, wurzeln mit dieser Kraft in Gott (Deo insunt) und werden in ihrer Wirkekraft von Gott erhalten (sustinentur S. 593). Calvin's Missverständniss lag hier nahe.

Wir überlassen es andern den speculativen Gehalt dieser Servetanischen Erbsünden- und Teufels-Lehre zu würdigen, resp. ihre Biblicität zu prüfen. Mag man nun dem spanischen Forscher beistimmen oder nicht, das Doppelte wird wohl jeder zugeben: 1) Servet sucht nicht nach einer Lehre für die Freiheitshelden und Libertiner seiner oder irgend einer andern Zeit; und 2) Servet will nichts anderes, als einen correcten Ausdruck geben von dem, das die Bibel lehrt, wohin die ihn auch führen mag.

Recht deutlich wird dies Streben nach Biblicität bei Michael Servet in der Lehre von der Natur der Dämonen und von ihren Aemtern in der Völkergeschichte.

Es hat eine Zeit gegeben, wo Servet die ganze Lehre von der Natur der Engel den Philosophen überwies. Mit den Naturen habe die Bibel überhaupt nichts zu thun, sondern nur mit den Erscheinungen (apparitiones), mit den Handlungen (actiones), mit den geschichtlichen Thatsachen (facta historiae). Darum, sagt er (339), sollen mich die Philosophen mit ihrer Frage nach der Natur der Engel in Frieden lassen: denn ich weiss davon nichts (de trinit. error. f. 108ᵇ.).

Später, als er bei seinen Nachtwachen die Bibel weiter durchforschte, hielt er sich verpflichtet als biblischer Theologe in seinem Glaubenssystem auch die wenigen zerstreuten Stellen nicht vorzuenthalten, wo die Bibel von der Natur der guten und der bösen Geister redet. Und wenn er noch so sehr von den Aufgeklärten seiner Zeit — le monde n'est plus fat: Rabelais — wegen dieser Geisterlehre gehänselt wurde, er gab sie, er lehrte sie, er glaubte sie, weil er, wollte er der Bibel nicht Gewalt anthun, sie für Bibellehre halten musste.

Doch auch hier, wo er von den Naturen redet, beginnt,

in seiner stets historisch-empirischen Weise, der Entdecker des Blutumlaufs mit der Thätigkeit, worin sich die Natur offenbart.

Wie wir überhaupt erst von einem Satan wissen, ja wie der Engel als Satan erst existirt seit dem weltgeschichtlichen Sündenfall: so erkennen wir die Natur und das Wesen der bösen Geister auch erst aus ihrem Wirken und dem Schauplatz desselben.

10) „Der höllischen Furien erster und oberster Schauplatz ist unter den Himmeln. Dort haben sie ihre Gewalt. Die bösen Geister leben unter den guten Geistern in den Wolken und unter den Sternen, und kämpfen dort gegen sie. 1 Kön. 22, 22. Hiob 1 und 2. Dan. 10, 13. 12, 1. Apoc. 12, 7. Sach. 3, 1. Ep. Jud. v. 9. In den Himmeln gehen sie einher. Daher haben wir zu kämpfen mit den bösen Geistern in den Himmeln, wie Paulus sagt Eph. 6, 12. Röm. 8, 38. 39. 1 Cor. 15, 24. 25. Eph. 1, 21. 3, 10. Col. 1, 13. 2, 15 cf. 1 Pet. 3, 19. (S. 388). Durch die Genossenschaft des unsaubern Geistes ist auch der Himmel unsauber geworden, gerade wie der Erde Paradies. Der Himmel ist unsauber geworden, seitdem Bosheit in den Engeln Gottes gefunden wurde, wie Hiob sagt, 15, 15. Da siehst du es, dass die natürlichen Elemente, der Wolken- und Sternen-Himmel nicht ausgeschlossen, allesammt von der Schlange besudelt worden sind. Ja alles ist besudelt worden, nur nicht der Baum des Lebens, Christi wahrhaftiges Fleisch (S. 390 ff.). Und weil sie Macht haben in den Wolken und unter den Sternen, darum nennt Paulus die Dämonen mit Recht die Regierer der Finsternisse dieser Welt, die Fürsten der Gewalt der Luft, die Götter dieses Aeons, die *κοσμοκράτορες*, Beherrscher der Welt 2 Cor. 4, 4. Eph. 2, 2 und 6, 12 (S. 393). Dort unter den Himmeln griff Satans Bosheit ebenso schnell um sich, wie auf der Erde. Als der Drache unsere Ureltern besiegt hatte, da erregte er mächtig auch die guten Engel, die für ihn gekämpft hatten, wie sie auch für uns kämpfen. Indessen ehe Christus Hülfe brachte, blieb bei den bösen Engeln das Reich

und der Sieg. Und von diesen Engelskämpfen hing gar viel ab. Denn weite Reiche, Fürstenthümer, Gewalten und Herrschaften waren ihnen vertraut. (S. 388 f.)

11) „Und diese Stern- und Wolken-Schlachten setzen nun die guten und die bösen Engel auf der Erde fort. Denn auch auf Erden haben sie ihre Herrschaften. So ist einem Engel das Paradies anvertraut, einem andern das Volk des Bundes, wieder einem andern die Perser, diesem Griechenland, welchen Jesu Leben u. s. f. So sind auch dem Papstthum besondere Engel vorgesetzt. Daher wird jetzt anbrechen in den Himmeln ein grosser Kampf wider den Drachen und seine Engel. Denn der Drache unterstützt das Reich des Thiers, wie nach Daniel der Apokalyptiker geweissagt hat. Und auch wir müssen eintreten in diesen Geisterkampf. Und die guten Engel werden für uns streiten wie unsere Diener, und wenn wir in Christo Siege davontragen, siegen sie. Ja jene Engelkämpfe spiegeln unsere Schlachten ab und bilden sie nach, und in uns werden jene erfüllt, wie deutlich erhellt aus Dan. 10 und 12 und Apoc. 12. (S. 389.)

„Und der harte Erdenkampf, der uns bevorsteht, wird seine Rückwirkung üben auf den Himmel. Denn das Reich der Himmel stören jetzt jene verunstalteten Geister der Bosheit, wie sie einst das Erdenreich störten durch die thierische Gestalt, die sie annahmen (S. 390).

12) „Denn nicht stofflos sind die bösen Geister ebensowenig wie die guten. Das lehrt uns Gen. 6. und Petrus und die Ep. Jud. und Joh. Das lehrt uns aber auch Josephus, Philo und das Buch Henoch. Und dieselbe Lehre treibt Justin, Irenaeus, Clemens Rom., Clemens Al., Tertullian, Cyprian, Origenes, Lactantius, Eusebius und die andern alten Väter. Doch es stimmen dem auch bei die Chaldäer, Egypter, Griechen und die römischen Philosophen. Und in der That, sagt Servet, wie hätten denn ohne Bemühung der Dämonen geboren werden können jene masslosen Ungeheuer. Da gab es verschiedene Weisen, wie Riesen erzeugt werden konnten durch die Dämonen. Bald geschah es aus der eigenthüm-

lichen und höchst mannigfaltigen Kraft der Dämonen; bald durch Beobachtung der Stellen am Sternenhimmel, die grosse Leiber hervorrufen" — Servet war Astrologe, wie Melanchthon und die meisten Zeitgenossen — „bald durch Entnahme des Samens von grossen Menschen, bald durch eine den Leib ausserordentlich kräftigende Lebensart." (S. 584 ff.)

„Darum haben denn die Engel auch mehrfach den Schauplatz ihrer Wirksamkeit wechseln müssen. Die luftigen Dämonen oder doch luftartigen sind gleich anfangs gestraft worden durch erdige Speise, darauf sind sie in die Wasser getaucht, zuletzt in das ewige Feuer." (S. 585.)

„In den trockenen und dürren Stätten hat der Dämon keine Ruhe, wie Christus sagt, wohl aber in den feuchten und fetten. So in den Schweinen und in den Menschen, die ein säuisches Leben führen. Allen einzelnen Säften in uns folgen gewisse arge Erregungen: darum gelüstet den Dämon nach diesen Säften. Er lechzt nach dem Blut der Opferthiere. Der Brudermörder ist begierig nach ihrem glänzenden Fett. Wenn er garnichts ässe, wie er ja nichts zu essen brauchte, würde er von Gott nicht verdammt worden sein zum Erdessen." (S. 224.)

Man sieht, auch in der Lehre von der Natur und der Wirksamkeit der Dämonen geht Servet mit der Bibel durch trocken und feucht. Sagt es die Bibel, dann steht die Physiologie bereit und die Anatomie und die Astrologie und die Kirchenväter und die heidnischen Philosophen.

Einen schönen Abschluss fände die Teufelslehre in dem Sieg des Schlangentödters, der den stolzen Morgenstern vom Himm elreisst. Doch uns würde es hier zu weit führen. Kommt es uns doch nur darauf an, dass, wie Servet sagt, „Christus uns allen Adam's Sünde vergeben hat, alle auferweckend aus dem Tode und aus der Hölle. Und so findet wegen der ersten Adams-Sünde bei den Gläubigen kein Verdammen statt." (S. 359).

13) Aber hat Christus nicht auch den Satan wiedergebracht? Oder wird der nicht auch einst noch erlöset

werden? „Es gibt eine Zunahme, antwortet Servet, und auch eine Abnahme der Strafe. Petrus lehrt uns I, 3, 19, dass durch die Sündfluth vermehrt wurde der Engel Strafe, indem sie heruntergestürzt wurden in das Gefängniss des Abgrunds. Christus hat den Satan überwunden und tiefer erniedrigt. Nach der Apoc. soll er jetzt völlig aus dem Himmel getrieben werden. Allein eine Wiederbringung des Teufels lehrt uns die Bibel nicht. Denn die einmal mit klarem Bewusstsein aus der Gnade gefallen sind, die werden niemals zurückkehren zu der ersten Ordnung.“ (S. 222.)

Die ganze Ausbildung der Teufelslehre ist eine Frucht der letzten, der fünften Denk-Periode Servet's. Auf den früheren Lehr-Stufen tritt sie zurück. Es ist das nach vielen Seiten hin charakteristisch für die innere Entwickelung Servet's und seiner Zeit.

---

## XIV.

Versuch einer Beantwortung der Frage:

# Wird Christus als Mittler der Weltschöpfung Röm. 11, 36 und 1 Kor. 8, 6 gedacht und dargestellt?

Von

**E. Harmsen,**

Pastor zu Nieder-Marschacht, Amt Winsen a. d. Luhe, Provinz Hannover.

Die Christologie des Apostels Paulus, selbst wenn sie nur auf Grund derjenigen seiner Briefe entwickelt wird, welche die Kritik als ächt paulinische anerkannt hat, ist keineswegs so festgestellt, dass die in der Ueberschrift aufgeworfene Frage von den gelehrten Schriftforschern übereinstimmend beantwortet

wird; von den meisten — so scheint es, wenn ich Meyer's Kommentare berücksichtige — wird sie bejaht. Da nun aber ich die oben genannten Stellen mir so erkläre, dass die Verneinung derselben herauskommt, so lege ich meine Erklärung in diesem Aufsatze den Gelehrten zur Prüfung vor.

Vor Allem kommt es auf die Bedeutung von *τὰ πάντα* an. Da nun diese Sprachform der deutschen „das Alles" entspricht: so bin ich schon von vornherein zu der Annahme geneigt gewesen, dass die griechische, ebenso wie die deutsche, auf das Vorhergegangene zurückweise, um das Einzelne, was vorher genannt ist, zusammenzufassen. Und lesen wir nun die ächten Briefe des Apostels, so finden wir uns in dieser Annahme nicht getäuscht. Denn 1 Cor. 11, 12. 12, 6. 15, 27. 28, 2 Cor. 4, 15. 5, 18. 12, 19. Röm. 8, 32. Gal. 3, 22. Phil. 3, 8 hat sie die zurückweisende Bedeutung; wie auch alle Exegeten annehmen. In den synoptischen Evv. findet sich statt *τὰ πάντα* gewöhnlich *ταῦτα πάντα* und *πάντα ταῦτα,* wie z. B. Matth. 4, 9. 6, 32. 33. 13, 34. 23, 36. 24, 2. Marc. 4, 11. 10, 20. 13, 4. 31. Luc. 12, 30. 24, 9. — 11. Hat nun auch Paulus in allen jenen Stellen *τὰ πάντα* zurückweisend gebraucht: so wird dennoch

## Röm. 11, 36.

*τὰ πάντα*, wie es scheint, fast von allen Auslegern vom „Weltall" verstanden. So kommt es denn, dass auch jetzt noch — wie Meyer anführt — Dogmatiker wie Philippi, Thomasius, a. u. St. „das Verhältniss vom Vater, Sohn und Geist ausgedrückt" finden. — Nach Meyer jedoch wird hier der negative Sinn der vorherigen Frage „Niemand hat Gott zuvorgegeben u. s. w." begründet: „Alles ist aus Gott (Urgrund), insofern aus Gottes Schöpferkraft Alles hervorgegangen ist; durch Gott (Vermittelungsgrund) und für Gott (teleologische Bestimmung)," und er verweist auf 1 Cor. 8, 6. Hebr. 2, 10. Col. 1, 16. — Gesetzt nun, es hätte Paulus hier mit *τά πάντα* das Weltall bezeichnen wollen: so sagt Meyer dagegen mit vollem Rechte, „dass Paulus hier die Trinitätslehre (diejenige

nämlich, welche subordinatianisirt ist) nicht ausgesprochen, noch angedeutet hat — da der Context einfach von Gott (dem Vater) redet". — Dass aber Paulus τὰ πάντα als „das Weltall" fasst, diese Annahme bezweifle ich. Auch hat Meyer diese Bedeutung mit keiner Stelle aus den Classikern belegt; er sagt nur: „Zum Ganzen vgl. was Marc. Anton. 4, 23 von der φύσις sagt: ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα." — Zu beachten ist aber, dass hier, bei Marc. Anton., nicht τὰ πάντα, sondern πάντα steht. Zu jener Annahme hält man sich indess wohl nur berechtigt, weil nicht nur 1 Cor. 8, 6, sondern auch in den Briefen an die Epheser, Colosser und Hebräer — nämlich Eph. 1, 10. 11. 23. 3, 9. 4, 10. 15. Col. 1, 16. 17. 20. Hebr. 1, 3. 2, 8. 10. — τὰ πάντα in der Bedeutung „Weltall" vorkommen soll. Ob nun dies in den drei zuletzt genannten Briefen wirklich der Fall ist, das lasse ich hier ununtersucht. — An unsrer Stelle ist meines Erachtens auch Meyer's Erklärung dem Contexte nicht angemessen. Denn würde Gott — kurz ausgedrückt — als Schöpfer, Erhalter und Regierer des Weltalls beschrieben: so enthielte der Satz die Beschreibung eines Glaubensbewusstseins, welches nicht etwas specifisch Christliches über Gott aussagte, sondern nur das, was schon den Inhalt des Gottesglaubens des A. T. ausmacht. Zu solch' einer Aussage aber lag dem Apostel keine Nöthigung, ja keine Veranlassung vor. — Ganz anders aber verhält es sich, wenn wir die Sprachform τὰ πάντα nach ihrer gewöhnlichen Bedeutung auf das Vorangegangene beziehen. Sie bezieht sich nämlich dann auf das Alles, was die überaus grosse Tiefe der Weisheit und Gnosis Gottes umfasst, — eine Tiefe der Gnosis Gottes, der die Gesammtheit der Menschen unter Unfolgsamkeit beschlossen hat (Röm. 11, 32), der sie alle als Sünder kennt; und, da er ihnen allen sein heiliges Gesetz ins Herz geschrieben und insbesondere den Juden noch dazu durch Moses das Gesetz gegeben hat, sie alle als unentschuldbare Sünder kennt (Röm. 1. 2.); aber doch als der Erlösung bedürftige und zur Erlösung befähigte Menschen kennt; — eine Tiefe der Weis-

heit Gottes, der den von Ewigkeit an gefassten Heilsentschluss der Gnade in Christo, seinem Sohne, enthüllt hat und in ihm und durch ihn vollstreckt und vollendet an Allen, welche die ihnen angebotene Gnade wirklich im Glauben annehmen. Gott will sich der Sünder aller erbarmen (Röm. 11, 32). Diesen Rathschluss nennt der Ap. „das Mysterium" (11, 25) und 1 Cor. 2, 7. 8 bestimmter noch „eine Gottes-Weisheit im Mysterium, die vorherverborgene, welche Gott vor den Aeonen vorhersonderte zu unserer Herrlichkeit, welche keiner der Archonten dieses Aeon gekannt hat". Dieses Mysterium hat ja der Apostel den Lesern in einer bildlichen Darstellung 11, 16—24 anschaulich zu ernster Betrachtung vor Augen geführt, und anknüpfend an die letzten Worte des 24. Verses wendet er sich schliesslich vorzugsweise an die Judenchristen, um sie theils wegen der scheinbaren Zurücksetzung ihrer Volksgenossen zu beruhigen, theils im Vertrauen auf Gottes Verheissung zu stärken, indem er sagt, dass, wenn die Fülle der Heiden werde ins Gottesreich eingegangen sein, auch das ganze Israel werde gerettet und selig werden. „Das Alles" ist der unaussprechlich reiche Inhalt der Tiefe der Weisheit und der Gnosis Gottes. „Aus ihm und durch ihn und für ihn ist das Alles: Von Ewigkeit an ist der Erbarmungsrathschluss von Gott gefasst; er wird durch Gott in Christo vermittelt, und für Gott durch Christum zur Vollendung gebracht, auf dass endlich sei Gott Alles in Allem." (1 Cor. 15, 28.) — So fordert denn nicht allein der Sprachgebrauch von *τὰ πάντα*, sondern auch der ganze Context die Zurückbeziehung dieser Sprachform auf das Vorhergegangene. Und darauf folgt die Doxologie auf diesen Gott. Nicht einmal angedeutet ist die Vermittelung der Weltschöpfung durch Christum. —

Schwerer ist die Erklärung der Stelle

1 Cor. 8, 6;

jedoch diese wird, wie ich denke, verständlich werden, wenn wir sie in ihrem Zusammenhange betrachten. Gleich zu Anfang stellt der Apostel den richtigen Begriff der christlichen Gnosis

fest; zu ihr gehört nämlich als wesentliches Moment die Liebe. Es handelt sich bekanntlich in dem ganzen Abschnitte 8, 1 bis 11, 1 um die Frage: Ob der Genuss des Götzenopferfleisches dem Christen erlaubt sei, oder nicht. Um dieselbe zur Entscheidung zu bringen, betrachtet nun der Apostel zuerst das Wesen der Götzen, und spricht den Satz aus: dass, nach der christlichen Gnosis, wir wissen, *ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ* dass die vielen sogenannten Götter und Herren in der Welt, sei es im Himmel, sei es auf Erden, keine Existenz haben (v. 4. 5). Diesem Wahnglauben der Heiden stellt er sodann den wahren Glauben der Christen entgegen, indem er sagt: *ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.*

In Bezug auf die Auslegung dieser Sätze weichen nun die Gelehrten sehr von einander ab. Fast von allen wird indess angenommen, dass die Worte *ἐξ οὗ τὰ πάντα* Gott den Vater als den Schöpfer aller Dinge d. i. als den Weltschöpfer bezeichnen. — Aber ebensowenig wie Röm. 11, 36 ist es hier dem Apostel darum zu thun, den Glauben an Einen Gott als den Weltschöpfer hervorzuheben. Dieser Glaube steht freilich dem Götterglauben der Heiden entgegen; und der an Einen Gott, den Vater, steht freilich auch dem Glauben der Juden entgegen. Indess insofern Gott doch nur als Weltschöpfer bezeichnet würde, enthielte er doch nicht etwas specifisch Christliches. — Wenn nun aber auch hier das *τὰ πάντα* in der gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen ist, so weist es zurück auf das Alles, was der Apostel als zur christlichen Gnosis gehörig angeführt hat, dass wir nämlich wissen, dass freilich viele Götter in der Welt sind, denen die Heiden Opfer darbringen, dieselben aber nur sogenannte Götter sind, die keine Existenz haben, weshalb die Opferdarbringung mindestens Thorheit ist (1 Cor. 1, 20) und von Aberglauben zeugt; — wissen, dass die Heiden „verwandelten die Lichtherrlichkeit des unvergänglichen Gottes in eine Gleichartigkeitsgestalt (*ἐν ὁμοιώματι*) eines Bildes von einem vergänglichen

Menschen (Röm. 1, 23); — wissen, dass, „sowie sie es verschmäheten, Gott zu haben in Erkenntniss, so Gott sie dahingab in schmachwürdigen Sinn, zu thun was sich nicht ziemt“ (Röm. 1, 28); — wissen, dass Gott sie, wie alle Menschen, zwar unter Unfolgsamkeit beschlossen, dennoch als Sünder der Heilsökonomie eingeordnet hat, damit er sich der Aller erbarme (Röm. 11, 32); — wissen, dass uns, uns Christen, nur Ein Gott, der Vater, ist. — „Das Alles“ ist der Inhalt der christlichen Gnosis in Bezug auf den Einen Gott, den Vater, im Gegensatz von dem Glauben der Heiden an viele Götter. Da wir nun als Christen den ewigen, sich über Alle erstreckenden Erbarmungsrathschluss des Einen Gottes des Vaters kennen, so sind wir in Bezug auf ihn (*ἡμεῖς εἰς αὐτὸν*), d. i. wir sind dazu bestimmt, dass an uns sein Endzweck erreicht werde, nämlich Kinder Gottes zu werden. Das ist meines Erachtens der Sinn der Worte „Doch uns, uns ist Ein Gott der Vater; und wir, wir sind in Bezug auf ihn“ (für ihn). —

Zur christlichen Gnosis gehört aber auch, dem Glauben der Heiden an viele sogenannte Herren in der Welt gegenüber, der Glauben: „Uns, uns ist Ein Herr, Jesus Christus.“ Der zur näheren Bestimmung hinzugefügte Relativsatz muss — ebenso wie der zu *εἷς θεὸς ὁ πατήρ* hinzugefügte — von dem Einen Herrn Jesu Christo etwas Eigenthümliches aussagen. Die erste dieser Aussagen lautet nun nach der gewöhnlichen Lesart: *δι' οὗ τὰ πάντα.* — Wer nun *τὰ πάντα* in der Aussage von Gott dem Vater vom „Weltall“ versteht, der muss auch die Aussage von dem Einen Herrn so fassen, dass Jesus Christus als der bezeichnet wird, durch den das Weltall geschaffen ist. Und in diesem Sinn nehmen ihn die meisten Ausleger; auch Meyer, welcher sagt: „Jesus Christus nach seiner vorweltlichen Existenz als Gottessohn, als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Col. 1, 15), war Derjenige, durch welchen Gott die Schöpfung der Welt bewerkstelligte.“ — Solch' eine Aussage steht aber unleugbar mit Röm. 11, 36 in Widerspruch, wo *δι' οὗ τὰ πάντα* von Gott ausgesagt ist.

Auch ist es nicht bewiesen, dass Paulus in seinen ächten Briefen Christo eine Präexistenz beilegt, das heisst, eine Existenz des Sohnes, welche aus Gott vor der Weltschöpfung hervorgegangen sei, so dass der Sohn gleichsam ausserhalb der Persönlichkeit Gottes, neben dem Vater existirt, und dieser durch ihn die Welt geschaffen habe. — Daher haben Grotius, Pott und in neuester Zeit Baur *ἐξ οὗ τὰ πάντα* auf die ethische Schöpfung (2 Cor. 5, 17. 18), die Erlösung, Umschaffung, Versöhnung und Beseligung der Menschen bezogen. Diese Beziehung ist aber nach meinem Dafürhalten unzulässig, wenn doch, in dem zu „Gott dem Vater" hinzugefügten Relativsatze das *τὰ πάντα* das Weltall bezeichnen soll; denn in den beiden aufeinanderfolgenden Relativsätzen müssen dieselbigen Worte *τὰ πάντα* den selbigen Begriff ausdrücken.

Wie nun aber — so fragen wir jetzt — kann in diesem Relativsatze die zurückbeziehende Bedeutung von *τὰ πάντα* in demselben Sinn wie vorher festgehalten werden? die vielen sogenannten Götter und Herren in der Welt sind ja doch nicht durch Christum da!! Christus ist ja vielmehr von Gott dazu in die Welt gesandt, dass er das Reich der vielen Götter und Herren vernichte und das Reich Gottes des Vaters aufrichte und zur Vollendung bringe!! So verhält es sich allerdings. Eben darum aber hälte ich nicht die gewöhnliche Lesart *δι' οὗ*, sondern die des Cod. Vat. (B.) *δι' ὅν* für die ächte, welche auch die It. Boern. übersetzt; denn sie gibt wirklich einen dem Ev.-Texte angemessenen Sinn. Die Lesart *ΔΙ 'ΟΝ* statt *ΔΙ 'ΟΥ* ist erklärlich entweder aus Versehen des Auges, oder durch die Annahme, dass ein gelehrter Leser und Abschreiber — vielleicht schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts — *δι' ὅν* in *δι' οὗ* verbessern zu müssen glaubte; nachdem durch den Einfluss des 4. Evangeliums die Vorstellung von dem weltschöpferischen Logos sich verbreitet hatte; obschon Joh. 1, 3 nicht *τὰ πάντα*, sondern *πάντα* steht. Der Sinn nun, welchen der Apostel nach der Lesart *δι' ὅν* ausdrückt, ist dieser: Wie wir wissen, dass „das Alles" — nämlich dass die Heiden, die es

verschmäheten, Gott zu haben in Erkenntniss, von ihm in Vielgötterei und Lasterleben dahingegeben wurden (Röm. 1, 23. 28), oder dass er sie unter Unfolgsamkeit beschlossen hat, damit er sich der Aller erbarme (Röm. 11, 32) — „aus Gott dem Vater ist“: so auch wissen wir, die wir nur Einen Herrn, Jesum Christum, haben, dass „das Alles“ ist um desswillen. Denn Er ist uns Weisheit geworden von Gott und auch Gerechtigkeit und Heiligkeit und Erlösung (1 Cor. 1, 30); die Weisheit dieser Welt, welche Thorheit ist, soll durch Christum abgethan werden (1 Cor. 2, 9 ff. 1, 27. 1, 19. 20); Er ist der Eine zur Rechten Gottes erhöhete Herr, dem alle Feinde zum Schemel seiner Füsse gelegt werden sollen (1 Cor. 15, 25). Wie es demnach zur christlichen Gnosis gehört, dass wir, dem Götterglauben der Heiden gegenüber, nur Einen Gott den Vater haben, aus dem das Alles ist und wir, wir für ihn: so gehört dazu auch dies, dass wir, dem Glauben der Heiden an viele Herren gegenüber, nur Einen Herrn haben, Jesum Christum, um **desswillen** das Alles ist, und wir durch ihn. Durch ihn sind wir, was wir als Christen sind, Kinder Gottes — *εἰς αὐτόν*, für ihn, für Gott, von Ewigkeit an in Christo von Gott dazu bestimmt und berufen, dass wir in dem Reiche Gottes — über welches er seinen aus Todten-Auferstehung in Könnenskraft gesonderten und zu seiner Rechten erhöheten Sohn als Herrn gesetzt hat (Röm. 1, 4.), — durch ihn Erben des ewigen Lebens sein sollen. In diesem Sinne ist dem Apostel Paulus der Sohn, nach dessen Bilde wir zu Gleichgestalten vorhergesondert sind, *πρωτότοκος ἐκ πολλοῖς ἀδελφοῖς* (Röm. 8, 29). „Das Alles“ gehört zu der Gnosis der Christen in Bezug darauf, dass wir — gegenüber dem Glauben der Heiden an viele sogenannte Herren — „Einen Herrn haben, Jesum Christum, um **desswillen** das Alles ist, und wir durch ihn.“ — Nach der ächten Lesart des Cod. Vat. behält *τὰ πάντα* die gewöhnliche zurückweisende Bedeutung, und gibt einen dem Lehrbegriffe des Apostels überhaupt und dem Contexte insbesondere ganz angemessenen Sinn. Ist nun

die von mir vorgetragene und der Prüfung der Gelehrten vorgelegte Auslegung dieser Stelle die richtige, so kann dieselbe fernerhin nicht zu dem Beweise, dass Jesus Christus als Vermittler der Weltschöpfung vom Apostel Paulus gedacht und dargestellt ist, benutzt werden. — Beiläufig nur erinnere ich noch daran, dass Paulus Paronomasien liebt, auch im Wechsel der Präpositionen mit dem von ihnen abhängigen, verschiedenen Casus der folgenden Wörter, um auf diese Weise kurz Begriffe zu unterscheiden, oder genauer zu bestimmen, oder einander entgegenzusetzen, und doch wieder — wo und wie es sein soll — mit einander zu verbinden. Man vergleiche z. B. *ἐν τῇ σοφίᾳ* und *διὰ τῆς σοφίας* (1 Cor. 1, 21), — *ὑπὸ τὴν νεφέλην, διὰ τῆς θαλάσσης* und *ἐν τῇ νεφ., ἐν τῇ θαλ.* (1 Cor. 10, 1. 2), — *ἀφ' ὑμῶν* und *εἰς ὑμᾶς* (14, 36), — *ἐν αὐτῷ* und *δι' αὐτοῦ* (2 Cor. 1, 20), — *ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν* (2 Cor. 2, 16), — *ὡς ἐκ θεοῦ κατέναντι θεοῦ* (2 Cor. 2, 17), — *ἀφ' ἑαυτῶν* und *ἐξ ἑαυτῶν* (3, 5), — *ἀπὸ δοξῆς εἰς δόξαν* (3, 18), — *κατὰ ἄνθρωπον* und *παρὰ ἀνθρώπου* (Hebr. 1, 11. 12), — *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* (Gal. 2, 19). Auf ähnliche Weise sagte er a. u. St. von Gott in Bezug auf uns Christen *ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν*, und von Christo ebenso *δι' ὃν τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.*

Endlich ist auch zu beachten die sich an den Glauben an Einen Gott, den Vater, und an Einen Herrn, Jesum Christum, anschliessende Ermahnung: dass wir des schwachen Bruders schonen sollen, „um desswillen (*δι' ὃν*) Christus starb“ (1 Cor. 8, 11). —

XV.

# Studien zur Itala.

Von
**Hermann Rönsch,**
Archidiakonus in Lobenstein.

(Fortsetzung.)

## 8. *Die Verba* laniare *und* se ducere.

Ausser der Bedeutung *zerfleischen, zerreissen* kommt dem Zeitworte laniare in der Itala noch eine andere zu, die in der *Palatinischen* Version bezeugt ist. Dort nämlich lesen wir Luc. 15, 23: adducite saginatum illum vitulum et laniate [θύσατε]. 27: et laniavit [ἔθυσεν] pater tuus vitulum. 30: filio autem tuo . . adveniente laniasti [ἔθυσας] saginatum vitulum. Hier heisst laniare mithin s. v. a. mactare, occidere, eine Bedeutung, in der es ohne Zweifel in der Volkssprache gebraucht zu werden pflegte (Gloss. Labb. I. 103: lanio, κρεοκοπῶ . . μαγειρεύω) und die eigentlich erst darüber Auskunft gibt, wie die Derivata *lanius, lanio* (Subst.), *lanionius*, *laniena*, *laniatorium* u. a. zu ihren Bedeutungen gelangt sind, da sie ja in den meisten Fällen ihres Gebrauches nicht auf den Begriff des Zerfleischens, sondern einfach des Schlachtens zurückgehen.

Für die Bedeutung abire, ἀπελθεῖν der Phrase se ducere sind in meiner *Itala und Vulgata* S. 361 mehrere Zeugnisse aufgeführt, darunter aus der Vetus latina nur ein einziges, nämlich Jo. 7, 53 aus dem wahrscheinlich erst im 12. Jahrh. n. Chr. geschriebenen *Colbertinus*, der aber manche sehr alte Versionsüberbleibsel enthält. Jetzt kann ich zwei weitere vorhieronymianische Belege beibringen. Der eine findet sich im Palatinus, also in einer vielleicht schon dem 4. Jahrh. entstammenden Italaurkunde, wo Mc. 2, 11: ἆρον τὸν κράββατόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου so übersetzt ist: tolle grabattum tuum et duc te in domum tuam. Der

andere ist eine Wiedergabe von Sap. 4, 2: παροῦσάν τε μιμοῦνται αὐτὴν καὶ ποθοῦσιν ἀπελθοῦσαν und lautet bei Pseudo-Cyprian in dem Tractate De singularitate clericorum c. 40: cum praesens est imitantur illam, et desiderant eam cum se duxerit. So wenigstens steht anstatt des gewöhnlich edirten und — was zu verwundern ist — auch von Hartel in den Text aufgenommenen *se abduxerit* in dem cod. Sangermanensis 839 [9. Jahrh.], dem einzigen dieser Schrift, der nach der Versicherung des ebengenannten Herausgebers der Werke Cyprian's neben drei andern Handschriften Beachtung verdient (Tom. III. Append. p. LXIV). — Ausserdem kommt dieser Ausdruck in den von Moritz Haupt nach der aus demselben Jahrhundert stammenden Handschrift 306 von Montpellier edirten Colloquia scholastica p. 7 vor, wo es heisst: ἐγὼ πορεύομαι πρὸς ἱματιοπώλην, *ego* duco me *ad vestiarium* [1]), sowie in der alten Latinisirung des Pastor Hermae, Simil. VIII. 4: καὶ ἀπῆλθον εἰς τὸ πεδίον καὶ ἐκάλεσα . ., wo höchst wahrscheinlich zu lesen ist: *et* me duxi [*et eduxit* D. Vat., *et duxi me* ed. pr. v., *et me eduxi* coni. Hilgenf.] *in campo et vocavi* [ed. pr. v., *vocavit* D. Vat.] *omnes* [2]). Jedoch in Betreff der letzteren Stelle könnte auch Hr. Dr. Hilgenfeld mit seiner Lesung *et me* eduxi im Rechte sein; denn se educere erscheint als völlig gleichbedeutend mit se ducere nicht bloss bei Tertullian (s. Ital. u. Vulg.), sondern auch Sap. 4, 2 in der Vulgata: cum se eduxerit, ferner bei Terenz Hec. III. 3, 4: me propter examinatum citius eduxi foras, und in den Leges Sal. zweimal, p. 147 Fuld.: cum duodecim iuratoribus se exinde educat. p. 164 Monac.: nullus confugiens foris . . [se] educat. Beide Ausdrucks-

1) Im Lectionenverzeichnisse der Berliner Univers. auf 1871—72, p. 3—10. Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, dass daselbst p. 4, lin. 11 der von Haupt angenommene Ausfall eines διαλέγεσθαι nach Ῥωμαϊστί und eines *disputare* nach *Latine* unnöthig ist, wenn nach ἐπιθυμῶ und nach *cupio* ein Komma gesetzt wird.

2) *Hermae Pastor.* Veterem lat. interpretationem e codd. ed. Ad. Hilgenfeld. Lips. 1873. p. 103.

weisen mit der Bedeutung von *abire*, *vadere* gehörten der vulgären und familiären Sprache an, ebenso wie *se agere* bei Plautus und Terenz, wie *facere* mit und ohne *sese* bei Apulejus, Petronius und Tertullian, wie *se dirigere* bei Ulpian u. a. Dies alles aber kann zum Beweise dienen, was für werthvolle Bezeugungen der alten römischen Volkssprache in den lateinischen Bibelurkunden verborgen liegen, und zu diesen zählt auch die Receptio oder Assumptio Mosis, in deren griechischem Original da, wo wir jetzt im lateinischen Fragment c. III. § 9 lesen: et ducent se ut liena in campis pulverati[s], allem Vermuthen nach gestanden haben wird: *καὶ πορεύσονται* [*ἀπελεύσονται?*] *ὡς λέαινα εἰς πεδία κεκονιορτωμένα.*

## 9. Die vulgärlateinischen Formen des Perfectum und Supinum und ihre Eintheilung.

Im Vulgärlatein — wie man ja die Gesammtheit der vom Schriftlatein abweichenden Spracherscheinungen römischer Zunge wohl nennen darf — ist die Menge der regelwidrigen grammatischen Formen so unendlich gross, dass man vor Allem einen festen Standpunkt gewinnen muss, um von da aus das anscheinend durchaus Regellose überblicken und nach gewissen Kategorien ordnen zu können. Erschwert aber wird dieses Bemühen nicht nur durch die fast verwirrende Mannichfaltigkeit solcher Formen, sondern auch durch ihre Unsicherheit, weil man bei gar vielen derselben über die Genauigkeit der Ueberlieferung oder darüber, ob man blosse Abschreiberversehen oder wirklich einst im Gebrauch gewesene Wortgestaltungen vor sich habe, in Zweifel sein wird. Was die letztere Schwierigkeit anlangt, so wird sie der Natur der Sache nach zwar in manchen Fällen durch kritische Behutsamkeit und Sorgfalt einigermassen abgemindert, aber niemals ganz überwunden werden können. In Betreff der ersteren dagegen stellt sich die Nothwendigkeit heraus, selbst einen Weg aufzufinden, der möglicherweise zum Ziele führt; denn unseres Wissens fehlt es an Vorgängern, denen man bei der Behandlung der Verbalformen z. B., die hier ausschliesslich in Betracht

kommen sollen, sich unbedingt anzuschliessen vermöchte, und selbst Neue in seiner reichhaltigen und trefflichen Formenlehre (2. Theil, 2. Aufl. 1875) spendet uns keinen aus diesem Labyrinthe sicher herausleitenden Faden[1]). So sei es denn gewagt nach dem Grundsatze des Help yourself, und Allen, die es nachmals besser machen werden, im voraus ein aufrichtiges Ἀγαθῇ τύχῃ zugerufen!

Die vulgärlateinischen Verbalformen, namentlich die des Perfectum und Supinum, von denen hier zunächst gehandelt werden soll, lassen sich auf drei Haupterscheinungen zurückführen: 1) auf Metaplasmen, 2) auf Analogismen, 3) auf Synchysmen.

Unter Metaplasmen verstehen wir Formen nach anderer Conjugation, unter Analogismen Formen nach anderer Grundform, unter Synchysmen solche von einem anderen Worte. Jene entstehen durch Conjugationstausch, die zweiten durch falsche Analogie, die letztgenannten durch Wörterverwechselung.

## I. Metaplasmen.

Es lassen sich 10 Arten des Conjugationstausches unterscheiden, nämlich für die 1. und 2. Conjugation je zwei, für die 3. und 4. Conjugation je drei.

Da hier nur eine allgemeine Uebersicht gegeben werden soll, so sehen wir von einer Anführung der einzelnen Formen und der vollständigen Belege ab, berücksichtigen aber in diesem Abschnitte, um eine Zersplitterung des Zusammengehörigen zu vermeiden, die sämmtlichen Grundformen des Zeitwortes, also neben dem Perfectum und Supinum auch das Präsens und den Infinitiv. Die in der Itala vorkommenden Vulgarismen

1) Dass der Verf. kein Register beigegeben hat, bürdet dem in Folge dessen auf langwieriges Suchen angewiesenen Leser eine sehr grosse Last auf. — In Betreff der in der Ott'schen Gesammtrecension ersichtlichen Eintheilung habe ich zu bemerken, dass bereits vor ihrem Erscheinen die Grundzüge meiner hier mitgetheilten Anordnung entworfen waren.

stehen in der Regel voran und sind mit gesperrter Schrift gedruckt.

1. für 3. Conjugation:

educare (s. Ital. u. Vulg. S. 361), *inducare* und das einfache *ducare* (wovon auch *ducator*, *ducatrix*, *ducatus* 4. Decl.).
fugare, effugare, molare, pellare, persequari. *sistare, adsistare, resistare. sinare, desinare. spernare (-ri).
Ausserdem: compescare, confligare, conplectari, deglubare, egerare, exprimare, fodare, invadare, meiare, minuare, obnectare, pisare (pinsare), plectare, procellare, praedicare, sculpare, *alare, *defendare, *fidare, *vehare.

1. für 4. Conjugation:

Als einziges Beispiel 4 Esdr. 15, 30: insaniantes, Ambian [1]).

2. für 1. Conjugation:

castigēre 4 Esdr. 5, 30: tuis manibus debet castigeri, Ambian.
lapidēre Jo. 10, 31: ut eum lapiderent, Palat.
praeparetum 4 Esdr. 2, 13: Ambian.
Dazu noch: condensēre, lavēre.

2. für 3. Conjugation:

adferēre Mc. 7, 32: adferent [Präs.].
evellēre Ps. 51, 7: evellent te, Psalt. Veron., Hilar.
mergēri [= mergi] Mt. 14, 30: Amiat. — *immergeri* Colum. V. 9, 3.
nubēre Luc. 20, 34: nubent et traduntur ad nuptias, Fuld.
tremēre Orat. Manass. 4: quod omnes pavent et trement, Verecund. in Orat. Manass.

---

1) Wegen des cod. *Ambianensis* [9. Jahrh.] aus der Communalbibliothek in *Amiens* s. Bensly The missing fragment of the latin translation of the Fourth Book of Ezra. Cambridge 1875, — ein überaus reichhaltiges und höchst verdienstliches Buch!

unguĕre 4 Regn. 4, 2: ungueat, Amiat. — Tertull. Cult. fem. 5: *unguent* . . maculant . . . colligunt. — Veget. Mulom. III. 47, 10: *ungueri* [C]. — ib. III. 54, 2: *perunguebis* [C]. — Itiner. Burdigal. c. 4 Tobl.: veniunt . . *unguent* . . lamentant.

Ingleichen: abnuĕre, appendĕre, carpĕre, excellĕre, exsugĕre, frendĕre, lingĕre, relabĕre, requiescĕre, terĕre.

3. für 1. Conjugation:

cremere Ex. 12, 10: igni crementur [Fut.], Cypr. Testim. II. 15. — lavere s. It. u. Vulg. S. 283.

Hierzu noch: defraudere, fraudi, excubere, manere, profligere, sonere, resonere, sufflere, tonere.

3. für 2. Conjugation:

adaugĕre Gen. 17, 20: adaugam, Leptog. 15, 10. = Tob. 5, 21: Regin. Suec. — Iren. I. praef. §. 3: *auges* [= augebis].

circumtenĕre 4 Esdr. 16, 40: circumtenent [Fut.], Germ.

commovĕre Luc. 20, 18: commovet [λικμήσει], Palat.

delĕre Lev. 14, 45: delent [καθελοῦσι], Ashb.

docĕre Jo. 14, 26 u. Luc. 12, 12: docet [διδάξει], Palat.

egĕre 1 Cor. 8, 8: egemus [vorher *abundabimus*], Clar.

exercĕre s. It. u. Vulg. S. 283. lugĕre ibid., auch Commod. Apolog. v. 942.

extergĕre It. u. Vulg. l. c. tondĕre, attondĕre ibid., letzteres auch Veget. Mulom. I. 56, 36.

haerĕre Lev. 11, 10: haerunt, Ashb.

manĕre, respondĕre, sedĕre, suadĕre: Palat.

urguĕre Palat., *urgĕre* Commod. Instr.

Ausserdem: absorbĕre, adridĕre, devovĕre, fervĕre, fulgĕre, miscĕre, olĕre, pendĕre, dependĕre, praebĕre, splendĕre, tui, contui, intui.

3. für 4. Conjugation:

metĕre [= metire] Apoc. 11, 2: ne metieris [= mensus fueris] eum, Fuld.

salĕre Lev. 11, 21: quae habent cruras superiores pedibus suis salere in eis a terra, Ashb. — s. Neue II. 419.

4. für 1. Conjugation:

*artire* Gl. Paris. 20, 142. 74, 359. *fulgurire* Arnob. 5, 1 [quat.] 5, 4. *granitum*, *κοκκωτόν*: Gl. Labb. I. 82. Weiteres bei Neue II. 431 f.

4. für 2. Conjugation:

florire (It. u. Vulg. S. 284) Interpr. ep. Clement. Roman. ad Corinth. I. ap. Pitr. Spicil. Solesm. I. 293: sciebat Moyses quod virga Aaron floritura esset. Gl. Labb. II. 88: *θάλλουσιν*, floriunt.
deflorire, lugire It. u. Vulg. a. O.
habire Luc. 6, 8: qui . . habibat, Cant. — habiens Mt. 19, 22. Luc. 3, 1. 15, 4. 19, 17: Palat.; — Grom. vett. 327, 23. 328, 1. 14. — *habiant* Mone Röm. Mess. p. 22, 61[a].
respondire Luc. 20, 3: respondite, Rehd. [Oder blos Lautwechsel?]
Dazu: *censire* Grom. 234, 2: *censiri*. 231, 1: *censiit*. — *censitus* 211, 7. 8. 215, 3. 217, 4. Cod. XI. 47, 6 sqq. — *recensire* Grom. 348, 3: *recensivit*. 242, 13: *recensiit*. 216, 5: *recensitus*. — *studire* Grom. 359, 17: *studiri*.

4. für 3. Conjugation:

accersire (It. u. Vulg. S. 284 f.) Cypr. Ep. 22, 2 [w]. — Act. 13, 7: accersisset, Laud. — Tob. 8, 11: accersiri, Vulg.
fodire [= franz. *fouir*] Mt. 21, 33: fodiit, Cant. — Prov. 2, 4: effodieris, Amiat. — *exfudierit* LSal. p. 46 Lasp. — perfodiri Mt. 24, 43 Luc. 12, 39: Palat.
fugire [= franz. *fuir*, ital. *fuggire*] Commod. Instr. II. 17, 21: Vos matronae bonae vanitatis *fugīte* decorem. — *fugivi*, *fugiit*, *fugierunt*, *confugiit* s. Ott in Jahrbb. f. class. Phil. 1874, S. 833. — Leptog. 38, 5: *effugiit*. — Auch hier vgl. Neue II. 415.

linire Exod. 2, 3: linivit, Leptog. 47, 3. — Plin. Valer. 1 praef.: *circumlinita*. 1, 1: *inlinitus* [ter] . . *inliniuntur*. 1, 5: *superlinies*. (Neue II. 417).
parire Enn. ap. Varr. LL. V. 10, 59 u. a. (Neue II. 415). pariret Luc. 1,57: Palat. Cant. 2,6: Cant.; — CIL. III. 2267.
petire Jo. 16, 26: in nomine meo petietis, Palat. — serpire It. u. Vulg. S. 286.
sinire Mt. 24, 43: siniret, Rehd. pr. m.
vivire Act. 22, 22: Laud.

Ausserdem: *cusire* [ital. *cuscire*, *cucire*, = consuire], consuere: Gl. Paris. 89, 534 = Gl. Isid. 674, 25. consuere, *cusire*: Gl. Paris. 74, 362. — Gl. Labb. I. 47: *cusit* [so lies für *cuset*], *ῥάπτει* . . *cusio* [so lies für *cusso*], *περιρράπτω.* — *dissire* [= dissuire], desuere: Gl. Paris. 112, 321. — *conscribire* [vgl. franz. *écrire*] Cypr. Ep. 63, 1 [Floriac.]. — *cupire*, *lacessire*, *moriri*, *progredire* s. It. u. Vulg. S. 286. Neue II. 415 f. *poniret* Zell Delect. I. Nr. 130. — *accidire*, *accepire*, *suscipire* Mone Mess. p. 19, 50b. 22, 62b. 19, 68b.

## II. Analogismen.

Das Perfectum und das Supinum haben dadurch, dass man sie hinsichtlich ihrer Bildung unter sich und mit anderen Grundformen vertauschte, eigenthümliche Gestaltungen erlangt, die sich classificiren lassen einerseits als Präsentialperfecta, Supinalperfecta und Infinitivstamm-Perfecta, andererseits als Präsentialsupina, Perfect-Supina und Infinitivstamm-Supina.

### A. Präsentialperfecta.

Die Lauterscheinungen, durch welche der Präsenscharakter des Perfectum sich documentirt, sind folgende: 1) Beibehaltung des auslautenden Stammconsonanten, bisweilen unter Abwerfung des *u* oder Einfügung eines solchen nach jenem Consonanten; 2) Beibehaltung des Vocals der Stammsilbe; 3) Nichtauswerfung der in die Wurzel eingefügten Liquida

des Präsens; 4) Unterlassung der Reduplication an der Spitze oder innerhalb des Wortes. Wir geben hierzu die nachstehenden Belege.

1) Beibehaltung des auslautenden Stammconsonanten.

dicistis Mal. 3, 14: Amiat. — *resarcierit* Inst. IV. 8, 3. *calliscerunt* [= calluerunt] Cato ap. Non. 89.
diligi [= dilexi] Jo. 8, 42: diligissetis, Palat. — *neglegerit* Aemil. Macer, *neglegisset* Sallust.
eregi Dan. 10, 10: Weing. — porrigero . . porregit Jo. 13, 26: Rehd.
dispergi Sophon. 1, 11: dispergerunt, Tolet. — *affulgerit* Amm. XIX. 10, 3.
accedi Mc. 6, 21: accedisset, Rehd. — Act. 13, 13: discedisset, Cant. — Zell I. p. 47: *discederunt.*
concluderunt Act. 28, 27: Laud.
plaudisti Ezech. 25, 6: Weing. — *corroderunt* Colum. II. 10, 3 [Lips.]. *diffidissem* [= diffisus essem] Quintil Decl. 287. *evadissent* Trebell. Poll. Tyrann. c. 5 [Palat. Bamb.]. s. Neue II. 493 f.
absorbimus Ps. 34, 25: Germ. Corb. Mozarab. (Ott S. 834). — *obnubit,* velavit: Serv. Virg. Aen. XI. 77, *obnuberat,* obtexerat: Gl. Paris. 223, 31. *obnuberat,* cooperuerat: Gl. Placidi 72, 7 Deuerl. — *erepisset* Spartian. Carac. c. 3 [Palat. Bamb.]. Mehr bei Neue II. 493.
viveritis [= vixer.] Col. 3, 7: Amiat. (Oder = viveretis?).
*tollisse* [= sustulisse] Dig. XLVI. 4, 13, 4. — *premerint* Cato RR. 66, 1 [codd. ante Victor.].
*sini* [= sivi] Terent. Liv. etc., s. Neue II. 489, auch über *lini.* — Past. Herm. I. 3, 10: *desinisset* [Vatic.].
haurierant Jo. 2, 9: Rehd. Amiat. Fuld., aurierant Palat. Verc. Veron. Corb. Germ. Fossat., aurierunt Turon. (s. unten).

Hierbei theils Abwerfung des *u,* z. B. *colerat* [= coluerat] in der hexametrischen Inschrift bei Henzen 7410, V. 10; *occulerunt* Arnob. 5, 33 u. A. (s. Neue II. 490). *retexit*

[= retexuit] Manil. IV. 214. *monerint*, *moneris*, *studerant* s. Neue II. 481; — theils Einfügung eines *u*, z. B. conterui Ex. 34, 1: Wirc., Apul. Met. VIII. 23. conteruisti Ps. 3, 8: Psalt. Veron.; 1 Macc. 4, 30: Amiat.; Ex. 15, 7: Verecund. in Exod., Psalt. Salab. Remens. Sorb. conteruit Ps. 104, 33: Germ. (Ott S. 792). *atteruisse*. Tibull. I. 4, 48. *conferui* [= contuli] Gl. Paris. 58, 143: cognovi, comperi, *conferui*, rescivi (auch 67, 249). — linuit Jo. 9, 6: Verc. Cant. 9, 11: Cant. superlinuit Jo. 9, 6. 11: Veron. — *sinueris* Lactant. Epit. 53, 8. sinuerunt Act. 28, 4: Sulp. Sev. Epit. 1, 5. *desinuit* Commod. Apolog. v. 201. Gl. Maii VI. 521: desivit, *desinuit*. — luguit Jerem. 23, 10: Wirc. — *reguit* CIL. V. 923 (Neue II. 494).

2) Beibehaltung des Vocals der Stammsilbe[1]).

acciperunt Num. 17, 9. acciperitis 18, 26: Ashb. acciperit Luc. 18, 17: Rehd. *recipisse* Colum. XII. 34, 2 [Lips.].

colligerunt Num. 11, 32: Ashb. eligerant Luc. 14, 7: Rehd.

exigissem Luc. 19, 23: Mediolan. redigerunt Ex. 1, 13; Leptog. 46, 18.

interficerit Jo. 16, 2: Rehd.

inicerit Num. 22, 38: Ashb. (aber 23, 12 iniecerit). — proiicierunt Mt. 15, 13: Germ. 2 (Ott S. 833).

3) Nichtauswerfung der Liquida.

effunderunt Ps. 105, 38: Psalt. Veron.

delinqui Ps. 118, 67. 87. delinquerint, Psalt. Veron. delinquimus Herm. Past. Sim. IX. 14. delinquit ib. Sim. IX. 18.

relinquit Hebr. 11, 27: Clar. relinquid Mc. 12, 20: Vind. relinquerit Mc. 10, 29: Rehd. — relinquerunt

1) Zu beachten ist, dass die Formen dieser Kategorie auch auf einfachen *Laut*wechsel zurückgeführt werden können.

Ps. 16, 14: Psalt. Veron. Mc. 12, 22. Luc. 20, 31: Vind.; — Cypr. Laps. 8 [R]. *relinquerint* Nenn. Hist. Brit. prol. §. 2.

*derelinquit* Barnab. ep. c. 4. derelinqueris Prov. 4, 6: Vind. 954. derelinqueritis 2 Paral. 15, 2: Cypr. Fortun. 8 [R]. derelinquimus Mt. 19, 27: Rehd. pr. m.; — Cypr. Ep. 8, 2. derelinquerunt Jes. 2, 13: Barnab. ep. c. 11 [Petropol.]. derelinquerint Ps. 88, 31: Cypr. Laps. c. 6. — Gl. Placidi 33, 22: *dereliquerit* in futuro sine *n* scribimus. — Mehr Beispiele bei Bensly a. O. S. 15.

corrumpimus, 2 Cor. 7, 2: Clar. — [Dagegen Auswerfung der Liquida in *strixit* [= strinxit], ἐσπάσατο: Gl. Labb. I. 175. constrixit Lev. 8, 7: Wirc. — *mixerit* Fabrett. 110, 270 . . s. Neue II. 494.]

4) Unterlassung der Reduplication.

adsisti etc. It. u. Vulg. S. 288. adsistit Num. 23, 3: Ashb. — adsisterunt 1 Macc. 6, 35: Germ. 15 (Ott S. 833). — resisterunt 2 Tim. 3, 8: Clar. Boern. — *consistēre* Enn. ap. Macrob. — — s. Neue II. 467.

caederunt Mt. 26, 67: Germ.

spondisti Prov. 6, 3: Floriac. sponderis Sirac. 8, 16; Amiat. (Ott S. 833). sponderit Prov. 17, 18: Tolet.

*curristi* Tertull. Fug. 12. *currēre* Arnob. 4, 4 [P]. *currissem* Verus ap. Fronton. — *morderit* Gargil. Mart. Cur. boum p. 33. — *parcuit* Naev. ap. Non. *parcerit* Victoris Capuan. interpr. schol. Diodori Tars. in Exod. 4, 24. — *punxi* Diomed. p. 369 P. *punxisti* Gl. Cassell.

credistis Jo. 8, 45. crederitis [= credider.] 8, 24: Rehd. — *condisti* Cypr. Mortal. c. 10 [O].

B. Supinalperfecta.

Bei den meisten dieser Formen ist der dem Supinum eigenthümliche Consonant beibehalten; zugleich mit diesem auch der Vocal nur in *evulsi* und *perculsi*. Einzig in ihrer Art,

weil lediglich mit dem Charakter*vocale* des Supinum gebildet, sind nachstehende drei Perfecta: 1) involuvit im Italacodex von Vercelli Luc. 2, 7: et pannis eum involuvit et conlocavit eum in praesepio. 2) comminuvit in der altlateinischen Version des Irenäus, wo es in Dan. 2, 34 heisst: et percussit imaginem in pedes ferreos et fictiles et comminuvit [Theodot.: ἐλέπτυνεν] eos usque ad finem. In den Editionen steht hier allerdings *comminuit*, aber die Lesart des cod. Vossian. communivit verräth aufs deutlichste, dass ursprünglich comminuvit geschrieben war, was die Copisten nicht verstanden und daher willkürlich abänderten. 3) *istituvit*, *istituvisse* bei *Renier* Inscr. Romaines de l'Algérie (Paris 1860) Nr. 3815 und 3819; vgl. Neue II. 498. Hierzu könnte die ebenda II. 491 für eine falsche Schreibung erklärte Form *posuvit* CIL. II. 2722. INeap. 5530. 5581 ein Analogon darstellen. — Zu den Perfectbildungen dieser Kategorie gehören:

*decīsimus* Grom. 362, 13. *praemorsisset* Plaut. ap. Gell. 7 (6), 9; s. Neue II. 465. *accursit* Apul. Met. VIII. 6 [F]. — *pulserat* Ammian. 30, 5 ex. *expulsisse* Dig. L. 7, 18 (17). *adpulserit* Dig. XLIII. 20, 1, 18 (Neue II. 477) nebst *compulseris* Isid. d. Nat. rer. 30, 1. — *parsi*, *parsissem* Terent. Hec. III. 1, 2 u. Plaut. Pseud. I. 1, 3 bei Diomedes u. a. (Neue II. 474). *animadversit* Apul. Flor. c. 19 [Fv]. — *perculsit*, *reculsit* Ammian., Not. Tiron. (Neue II. 464); jenes auch Gl. Paris. 202, 7: mactavit, immolavit, *perculsit*. 248, 412: *proculsit* [= perculsit?], mactavit. — evulsero Jerem. 12, 15: Vulg. *evulsit* Flor. IV. 12, 38. Senec. Cons. Marc. 16, 5. *evulsisti* Mone Mess. 28 43b. *vulsit*, *revulsit* u. s. w. bei Neue II. 503.

## C. Infinitivstamm-Perfecta.

Bei manchen dieser Formen, namentlich bei Zeitwörtern der 4. Conjugation, ist es ungewiss, ob sie hierher oder unter die Präsentialperfecta zu stellen sind, z. B. bei dem dort angeführten haurierant, zu welchem noch *haurivi*, *haurii*, *haurierint*, *exhaurivit* bei Neue II. 497 kommen.

sepivi [= sepsi] Jes. 5, 2: sepivit eam, Vulg. *obsepierunt*.. s. Neue II. 493.

*inferciverit* Itin. Alex. c. 54 Volkm. *inferciverat* Schol. Iuv. VIII. 186. Porphyr. Hor. Sat. I. 8, 39 (*infarc*.).

*fulcivi* Prisc. *fulcivit* Orell. 3328. *sancivi, sancii* Prisc. *sanciverunt* Fronto. *sarciit* Dig. *resarcierit* Inst., worüber Neue II. 496.

*ferverit, deferverit, deferverint* . . . Cato, Terent. u. s. w. Neue II. 485 f.

*conterui, obteruerit* Apul. Neue II. 489.

*quiexibit* [d. i. *quiescivit* [1]) = quievit] Rossi IRom. Nr. 144. — *vehexit*, portavit: Gl. Paris. 290, 62.

D. Präsentialsupina.

Als Belege dienen hier selbstverständlich auch die vom Supinum abgeleiteten Participia Perf. Pass.

exteritus [= extritus] Jerem. 15, 9: exterita [so lies anst. *exterrita*] est [LXX: ἐκενώθη] quae parit, Cypr. Testim. II. 23. — 4 Esdr. 4, 11: et iam exteritus corrupto saeculo, Ambian. [2]). — *atteritis* opibus: Tac. Hist. I. 10 [Med. Vat.], Neue II. 553.

finctus It. und Vulg. S. 295. *transfinctus* Verecund. in Orat. Manass. ap. Pitr. Spic. Sol. IV. 92. — Neue II. 563.

obtunsus 2 Cor. 3, 14: obtunsi sunt sensus eorum, Clar. — Gl. Paris. 131, 217: excaecatus, obtunsus. Edict. Stratonic. (Zell. I. p. 213): optunsi pectoris. Weiteres bei Neue II. 568 f., wozu *extunsus* Not. Tiron. Bernens. p. 26, 58 d. Schmitz.

pasciturus Apoc. 19, 15: quas ipse pasciturus est, Cypr. Testim. II. 30 [Mv]. Aber *pasturus* Varr. RR. II. 1, 24.

---

1) *quiexivit* ist aus *quiescivit* durch Umstellung des *s* und *c* ebenso entstanden, wie *mixtum* aus *miscitum* durch Umstellung derselben Consonanten nach Ausfall des *i*.

2) Vgl. das Subst. *exteritionem* 4 Esdr. 15, 39: Germ. und das von Bensly l. c. p. 32, Not. 2 dazu Bemerkte.

*fertum* = latum (s. Ott S. 839), Isid. VI. 19, 24: *offertorium* . . *fertum* enim dicitur oblatio quae altari offertur . . a quo *offertorium* nominatum, quasi *profertum*. — Davon *fertor* Varr. LL. VIII. 32, 5 (als ungebräuchlich). *offertor* Commod. Instr. I. 39, 10. *infertor* Schol. Juv. V. 83. IX. 109. XI. 142. *infertores*, *παραθέται*: Gl. Labb. I. 92. *fertorius* Cael. Aurel. Chron. V. 1, 14. I. 1, 18 (Subst.). *florifertum*, *ἀνθοφορία*: Gl. Labb. I. 76.

*corrumpta* . . dissoluta: Gl. Paris. 81, 461.

*frensus* = fresus. Labb. I. 71. 73: faba *frensa*, *ἐρεγμός* (vgl. Neue II. 578).

*inlecitus* = illectus. Mone Mess. 18, 58[b]: voluptate *inlecitus*. — *intenditus* Fronto p. 225, 18 Nab. — *oblivitus* Commod. Instr. I. 27, 8. — *vinciturus* [= victurus] Petr. 45.

*fitum* Liv. Odyss. ap. Non. 475.

## E. Perfect-Supina.

abluitum [= ablut.] Hebr. 10, 22: abluiti corpus aqua munda, Clar.

induitum Eph. 6, 14: Fuld. — Neue II. 559.

*diruitus* Gruter. p. 1071, 6. Liv. II. 17, 6 [Par. pr. m.], Neue II. 582. — Gl. Paris. 111, 303: dispersi . . *disruiti*.

*farsus* Petr. 69: turdi . . *farsi*. Tert. Jeiun. 12. Apic. 4, 2: *farsos*; Hygin. Fab. 126. vgl. *farsilis* Apic. 5, 3. 8, 7. — confersus Luc. 6, 38: Veron. Rehd. *infarsus* Tert. Pall. 4. Marc. III. 10. *refersus* Ps.-Cypr. d. Jud. incred. 8 in. (Ott S. 840). — **torsus* wegen *torsor* Prisc. p. 871 P.; s. Neue II. 564.

*compromisum* Gl. Maii VII. 557. *auxtus* = auctus, Mone Mess. 29, 44[b]: sanctificata atque *auxta*.

abstulitum est 1 Macc. 4, 58: Germ. 15 (Ott S. 839). — *impulitus* Ps.-Cypr. d. Montib. c. 9: *impulita* mente. — *tultus*. [= sublatus, ital. *tolto*] Gregor. Magn. in Job. c. 28: de terra *tultus*. Catholic.: *tultus*, a, um, quod tollitur. Gl. Maii VI. 523: exempta, sublata, *tulta*.

*fefellitus* sum, Petr. 61. *pepercitum* Lucif. Calar. Reg. apost.
cognotus It. u. Vulg. S. 295. *agnotus* Pacuv. *agnoturus* Sall. Hist. fragm. II. 31 Gerl. (Neue II. 553. 588). Vgl. Act. 25, 21: *cognotionem* Laud.

F. Infinitivstamm-Supina.

hauritus It. u. Vulg. S. 296. Neue II. 578; vgl. Subst. *hauritor* Gl. Paris. 159, 6.
metitus [= mensus] Rufin.; Apul. Lact. Dig. Jul. Valer., s. Neue II. 577. *demetitus* Grom. 254, 6. *dimetitus* Grom. 227, 6. 252, 16. *metitus* sum: Iuvenc. in Exod. v. 164.
orditus Jes. 25, 7: Amiat. Vulg.; Ps. 2, 6: Hieron. ex Hebr.; Sidon. ep. 2, 9. Venant. Fort. carm. 2, 10. Neue II. 572.
*farcitus* = fartus, Verecund. in Cantic. Debbor. (Pitr. Spic. Sol. IV. 123): omnem librum Iudicum bellis et certaminibus esse *farcitum*. — *effercitus* Commod. Instr. II. 19, 5: o venter *effercite* luxu. — *fulcitus* = fultus, Cael. Aurel. Chron. II. 1, 46: *fulciti* . . ministrorum officio. — **sarcitum* wegen *sarcitor* CIL. V. 4509. Fabrett. 753, 601. Prob. Append. bei Neue II. 564. *sarcitrix* Non. 56.
*sepelitus* Cato ap. Prisc. X. 9, 56. — Gl. Reichen. (*Diez* Altrom. Gl. S. 7, 9): sepulta, *sepelita*. — *sepellita* Renier 1767. Auch s. Neue II. 557.
*iuvatus* = iutus, Interpr. tractat. Theodor. Mopsuest. in Eph. §. 24: nihil *iuvati* neque ex illis legibus.

III. Synchysmen.

Ausser den bis jetzt überblickten Unregelmässigkeiten, denen eine Vertauschung entweder der Conjugation oder der Grundform zu Grunde liegt, gibt es im Vulgärlatein auch solche abnorme Verbalbildungen, die aus einer Confundirung der Wörter selbst hervorgegangen sind. So finden sich unter einander vertauscht:

cogere und coquere. Luc. 24, 29: et coxerunt [= coëgerunt, παρεβίασαντο] eum dicentes, Cant.
consumere und consummare. 2 Macc. 7, 41: post filios et

mater consummata [*consumpta* Vulg.] est, Amiat. — Gal. 5, 15: videte ne consummamini [ἀναλωθῆτε], Clar. Boern. Fuld. — 4 Esdr. 4, 15: ut et ibi consumemus, codd.

demittere und demere. Ex. 32, 24: quicumque habet aurum demat, et demiserunt [= dempserunt, περιείλαντο codd. 72. 131, -είλοντο 83. Aldin.] et dederunt mihi, Wirc.

figere und fingere. Jes. 42, 5: qui fecit caelum et finxit [*fixit* Clar. Arund., LXX: πήξας] illud, Iren. V. 12, 2. — Num. 24, 6: tabernacula quae confinxit [ἔπηξε] dominus, Ashb. — Herm. Past. Vis. I. 3: qui . . *confinxit* [πήξας] caelum [cod. Dresd.]. — Varr. RR. III. 7, 4: tabulae *fictae*. 3, 2: septa *afficta* villae. 9, 7: cubilia . . *afficta*. 7, 7: virgis viscatis *defictis* [P. Med.] in terram.

metĕre und metiri. Apoc. 11, 2: ne metieris [μετρήσῃς] eum, Fuld. — Verecund. in Cantic. Deuteron. §. 21: perditionis Tiberianae sunt gladio (Iudaei) *dimetiti* [= demessi] [1]).

rapere und repere. Deut. 15, 9: cave ne forte subripiat [obripiat al.] tibi impia cogitatio, Amiat. = μὴ γένηται ῥῆμα κρυπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀνόμημα. Dan. 6, 6: principes et satrapae surripuerunt [2]) [παρέστησαν] regi, Amiat. Vulg. — Reg. S. Bened. 59: remota prae omnibus crapula, ut nunquam *surripiat* indigeries (Ott S. 845). — Gruter. 684, 6: *praerepsit* = praeripuit (It. u. Vulg. S. 289). — Gl. Paris. 277, 341: *subrepsit*, inter-

---

1) Oder ist hier *dimetiri* metaphorisch vom Messen mit dem Schwerte (vgl. Mich. 2, 4) gesagt, so dass *dimetitus* = dimensus, διαμετρηθείς (Gl. Labb. I. 57) wäre?

2) Das gemeinte subrepserunt ist, da es weder dem παρέστησαν des Theodotion noch dem παρῆλθοσαν der LXX entspricht, ein weiterer Beleg für die aus manchen Citaten, namentlich auch Cyprian's, zu erschliessende Thatsache, dass der griechische Text des A. T.'s, dem die vorhieronymianischen Uebersetzer folgten, bisweilen anders gelautet hat, als der jetzt von uns gelesene lautet.

cepit [so lies mit Hildebrand für *intercedit*]. 182, 367: intercepit [ebenfalls für *-cedit*], *subrepsit*. 97, 107: demersit, *correpsit* [= corripuit].

rapere und rumpere. 1. Regn. 15, 27: retinuit Saul pinnam diploidis illius et disripuit [διέρρηξε], Legion. Luc. 8, 29: multis enim temporibus ruperat [συνηρπάκει, *abripiebat* Cant.] illum, Veron., . . disruperat Rehd. (Ott a. O.). — Arnob. 2, 56: quibus . . aliorum *subrupiant* [P, in *subripiant* corrigirt] et labefaciant scita.

serui und sevi. Ps. 106, 37: seruerunt [Vulg.: seminaverunt], Germ. (Ott S. 792). *seruit* Enn. ap. Prisc., *conserui, disserui* . . s. Neue II. 489 f. — Gl. Paris. 180, 323: *insertum*, insitum. 271, 158: sevit, *inseruit* vel plantavit. 181, 331.

statuere und sistere. 2 Tim. 3, 8: quemadmodum . . restituerunt Moysi, ita et hii resistunt veritati, Fuld.

stipulare und stipare. Thren. 3, 5: circumdedit caput meum et stipulavit [ἐμόχθησεν], Wirc. — Oder ist dieses stipulare ein Derivatum von dem archaischen Adj. *stipulus?*

*compellare* und *compellere*. Hygin. Fab. 57: mentita est se ab eo *compellatam*.

*olere* und *olescere*. Enn. ap. Lactant. I. 11, 63: hostiam . . totam *adolevit* [= adoluit]. Val. Antias ap. Prisc. 872 P.: *adultus* [= *adolitus]. — Varr. ap. Prisc. l. c.: *adoluî* [= adolevi].

*pangere* und *pingere*. Not. Tiron. Bernens. 28, 113: *impinxit* = impegit.

*praedicare* und *praedicere*. Tert. Fug. c. 6: persecutiones eos passuros *praedicabat*. Cypr. Ep. 63, 2. 7. 8 u. a.; vgl. *praedicator* Cypr. Bon. pat. c. 16.

*proficere* und *proficisci*. Commod. Apolog. v. 211: si fuerat castus, incestus *proficit* inde (Ott S. 846). — — Ueber die vulgäre Vermengung von *prostratus* und *prostractus* s. Dr. Gust. Löwe's Anzeige der Trinummus-Edition von Spengel in d. Jahrbb. f. class. Philol. 1875, S. 533.

Die übrigen vulgärlateinischen Formen des Perfectum und Supinum, welche unter keiner der obigen Kategorien unterzubringen sind, gedenken wir bei einer anderen Gelegenheit zu besprechen.

---

XVI.

# Kirchengeschichtliche Miscellen

von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

I.

## Nachtrag zu dem Aufsatze über das Martyrium des Abtes Vincentius von Leon von Dr. phil. Franz Görres zu Düsseldorf.

In Ergänzung meiner früher in dieser Zeitschrift (Jahrgang XIX [1876] H. 2, S. 229—241) veröffentlichten Abhandlung sei es mir gestattet, nachträglich auf die beachtenswerthe Art und Weise aufmerksam zu machen, wie Pagi (Baronii annal. eccles. critica, t. II [Antverpiae 1727], p. 790. 791, n. IV) zur Vincentius-Controverse Stellung genommen hat. Er versetzt nämlich das Martyrium des Abtes von Leon zwar im Ganzen richtig in's Suevenreich, in die Zeit zwischen 470 und 558, also in die dunkle Epoche der Arianerkönige dieses Staates, er gelangt aber aus durchaus unzutreffenden Gründen zu diesem Resultat. Denn einmal hält er an der Authentie der Acten fest, und mit diesem Irrthum hängt es zusammen, dass er nicht nur den Ricilian und den Hermenerich (II.), angeblich die beiden letzten arianischen Suevenkönige, für historische Persönlichkeiten ansieht, sondern auch in dem Martyrium der dreizehn Genossen des Vincentius eine geschichtliche Thatsache erblickt. —

Wie Pagi einerseits unkritisch für die Echtheit der notorisch gefälschten Acten des Heiligen von Leon ein-

tritt, so verwirft er anderseits hyperkritisch nach dem Vorgange von Antonio de Yepes die doch im Wesentlichen authentische Grabinschrift des Abtes als historisch werthloses Machwerk, ja er meint sogar, das Epitaph sei erst zum Mindesten fünfhundert Jahre nach dem tragischen Ende des Abtes verfasst worden („Quare recte scribit Yepes epitaphium illud plane rejiciendum esse utpote per ignaviam aut per ignorantiam auctoris quingentis aut pluribus post martyrium S. Vincentii annis lapidi insculptum"). Man könnte vielleicht jene Inscription aus dem Grunde für verdächtig ansehen, weil sich in der Datirung ein Irrthum vorfindet. Allein dieser Fehler ist keineswegs fundamentaler Art. Denn einmal hat Emil Hübner in der vortrefflichen praefatio seiner „Inscr. Hisp. Christ." nachgewiesen, dass sich von sehr vielen Inschriften des germanischen Spaniens bezüglich ihrer Authentie eben nur so viel sagen lässt, dass sie unzweifelhaft der Zeit vor Beginn der arabischen Invasion (711) angehören. Dann liegt aber auch nicht der geringste Grund vor, die Katastrophe von Leon einer späteren Periode zuzuweisen.

## II.

## Eine amtliche Aeusserung des Papstes Sixtus V. (reg. 1585—1590) über die Unfehlbarkeit des römischen Stuhles in Canonisationen und in Sachen des Glaubens und der Sitten überhaupt.

Die vortrefflichen neueren Biographen Sixtus' V., Leopold v. Ranke und zumal Baron Hübner in seinem vorzüglichen dreibändigen Werke, entrollen — auf Grund der erschöpfendsten archivalischen Studien — vor unseren Augen ein glänzendes und, man darf wohl sagen, auch vollständiges Bild der gewaltigen hervorragend bedeutsamen Persönlichkeit des berühmten Papstes, dieser gebornen Herrschernatur. Wir lernen aus jenen Werken den geistvollen Menschen, den rücksichtslos energischen, aber auch gewandten und umsichtigen Beherrscher des Kirchenstaates kennen. Endlich führen uns die Biographen

Sixtus V. als Oberhaupt der katholischen Kirche vor, als Pontifex, der wie keiner seiner Nachfolger und keiner seiner Vorgänger bis auf Bonifaz VIII. hin das Ansehn und den Einfluss des römischen Stuhles zu heben und im Concerte der europäischen Diplomatie geltend zu machen versteht. Aber beide Biographen machen uns vorzugsweise mit der politischen Wirksamkeit Sixtus' V. bekannt; über seine specifisch kirchlich-dogmatischen Anschauungen erfahren wir so gut wie nichts. Es ist dies übrigens auch sehr natürlich, da er überhaupt weit weniger als Priester denn als Staatsmann auftritt.

Nun existirt aber ein Actenstück — es ist schon längst gedruckt —, das auch über die kirchlich-dogmatischen Grundsätze des berühmten Papstes die erwünschtesten Aufschlüsse gibt. Aus diesem Document geht hervor, dass der Priester Sixtus vom engherzigen Geiste jener der alten Kirche völlig unbekannten Centralisations-Theorie, jener dogmatischen Bevormundung der katholischen Wissenschaft erfüllt war, wie solche auf dem Vaticanum am verhängnissvollen 18. Juli 1870 zum wenigstens scheinbaren Siege gelangt ist. Da das fragliche Actenstück bisher noch nie wissenschaftliche Verwerthung gefunden hat, so glaube ich einen nicht ganz unwillkommenen Beitrag zur Geschichte des berühmten Papstes zu liefern, wenn ich das betreffende Document, von dem erforderlichen ganz kurzen Commentar begleitet, weiteren gebildeten Kreisen zugänglich mache.

Sixtus V. suchte am 27. Juni 1588 bei Gelegenheit eines feierlichen Consistoriums, das der am 2. Juli desselben Jahres vollzogenen Canonisation des spanischen Minoriten und Bekenners Didacus unmittelbar vorherging, in Gegenwart zahlreicher Prälaten in längerer Rede den Beweis anzutreten, der römische Stuhl dürfe in Canonisationen die uneingeschränkteste Unfehlbarkeit beanspruchen, und jeder Katholik sei in seinem Gewissen verpflichtet, die Entscheidungen der Curie auf diesem Gebiete als untrüglich anzuerkennen. Ein in der That äusserst bequemes Mittel, um jede wissenschaftliche Opposition innerhalb der katholischen Kirche gegenüber den

vom Papste approbirten oft sehr fehlbaren — man denke nur an die Canonisation des heiligen Johannes von Nepomuk! — Decreten der Congregation der Riten verstummen zu machen! Der gefeierte Kirchenfürst vindicirte aber der Irrthumslosigkeit des päpstlichen Lehramtes eine noch viel grössere Ausdehnung: er sprach es unumwunden aus, dass man unter dem Forum der päpstlichen Unfehlbarkeit das gesammte Gebiet des Glaubens und der Sitten zu verstehen habe. Die bezügliche amtliche Aeusserung Sixtus' V. findet sich in den von Petrus Galesinius edirten Heiligsprechungsacten des Didacus, und diese sind abgedruckt bei Laurentius Surius (Vitae Sanctorum probatae vitis tom. IV, Coloniae Agrippinae 1618, s. 12. November, p. 284—309). Jene Canonisationsacten führen folgende Aufschrift: „S. Didaci Complutensis ex Ordine Minorum vita, miracula et canonizatio, quam Sixtus V. — — celebravit VI. Non. Jul. Anno 1588, a Petro Galesinio Protonotario Apostolico descripta distinctaque partibus tribus". Der uns hier interessirende Passus steht in Pars III (l. c. p. 304, n. 12); der betreffende Bericht des Galesinius hat folgenden Wortlaut: „Tum Pontifex — e solio concionem habuit, sententiarum divinarum pondere gravissimam, doctrinae ubertate eruditissimam omnique argumentorum maiestate et sapientiae admiratione maxime decoratam (sic!). Qua in concione a rei, quae agebatur, magnitudine exorsus primo de potestate pontificis, quae a Deo tradita est, illuminate divineque dixit. Tum demonstravit Sacris litteris (? ?) et rationibus ex intima theologia depromptis (sic!) omnique argumentorum genere (?), Romanum Pontificem, verum Successorem Beati Petri Apostolorum principis, pro quo oravit Christus Dominus, ne eius fides deficeret, eumdemque verum Caput ecclesiae, quae est firmamentum et columna veritatis, quaeque a Spiritu sancto regitur ac gubernatur, in Sanctorum Canonizatione errare et falli non posse. Idque non modo pie, sed necessario et certissima fide credendum affirmavit omnibus summis rationibus divinitus in medium allatis; cum illud etiam perspicue manifestum sit, Ecclesiae

Pontificisve decreta certa et firma esse, quae ad Fidem aut morum disciplinam pertinentia certis et firmis principiis fundamentisve innitantur. Pluribus cum eam in sententiam dixisset, ad horae spatium concionem duxit, quam cuncti, qui interfuerunt, summa attentione atque admiratione (sic!) audierunt". Merkwürdig ist die Art und Weise, wie Sixtus V. hier die Unfehlbarkeit des römischen Stuhles in Sachen des Glaubens und der Sitten formulirt; es kommt hier folgender Satz in Betracht: „cum illud etiam perspicue manifestum sit, Ecclesiae Pontificisve decreta certa et firma esse" etc. Der Pontifex identificirt also die päpstliche Irrthumslosigkeit mit der freilich gleichfalls präsumirten allgemeineren Infallibilität der Kirche. Während er die päpstliche Unfehlbarkeit in Canonisationen in durchaus kategorischer Weise als ein unter allen Umständen die katholischen Gewissen verpflichtendes Dogma aufstellt, drückt er sich bezüglich der päpstlichen Inerranz innerhalb des Gebietes des Glaubens und der Sitten vorsichtiger aus: er sagt nämlich, die betreffenden Decrete der Kirche oder des Papstes seien in dem Falle unumstösslich, wenn denselben untrügliche Principien zu Grunde lägen (— „quae — certis et firmis principiis fundamentisve innitantur"). —

Es müssen hier noch einzelne Fragen erledigt werden, um etwaigen Einwendungen vorzubeugen, die enragirte Vertreter des curialistischen Standpunktes meiner Argumentation entgegenhalten könnten. Was zunächst Zeit und Zusammensetzung unseres päpstlichen Consistoriums anbelangt, so fand es am 27. Juni 1588 statt — p. 304, n. 12 der Acta s. Didaci heisst es nämlich: „Id consistorium V. Calendas Iulii, feria secunda, habitum est" —, und obgleich der römische Hof jenes Consistorium officiell bloss als ein halböffentliches (‚semipublicum') bezeichnet hat, war es doch so zahlreich und von so distinguirten Persönlichkeiten besucht, dass die in demselben gehaltene päpstliche Allocution thatsächlich den Charakter und die Bedeutung einer amtlichen

Kundgebung gewinnen musste. Galesinius bemerkt ausdrücklich, nicht bloss die Kardinäle, sondern auch sehr viele andere Prälaten, Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte u. s. w. hätten der Versammlung beigewohnt [1]). Sixtus V. hat also ex cathedra, im Sinne der vaticanischen Decrete vom 18. Juli 1870, gesprochen. Es ist ferner die Frage: Darf der Bericht des Galesinius über jene amtliche Kundgebung des Papstes als authentische Quelle gelten? Diese Frage muss aus mehr denn einem unabweisbaren Grunde auf das Entschiedenste bejaht werden. Hierfür spricht zunächst der Umstand, dass es unserem Gewährsmann an hinlänglicher Gelegenheit, sich über unsere päpstliche Allocution auf das Genaueste zu informiren, keineswegs gefehlt hat. Galesinius war nicht bloss Zeitgenosse Sixtus' V., sondern auch nach Ausweis der Aufschrift unserer Canonisationsacten ein hoher curialistischer Beamter. Noch mehr: In seiner Eigenschaft als ‚protonotarius apostolicus' hat er sogar dem betreffenden Consistorium beigewohnt [2]). — Der Vorwurf, unser Autor hätte die päpstliche Allocution in verdrehter gefälschter Form zur Kenntniss der Nachwelt gebracht, kann ihn nicht treffen. Dass er etwa dem Pontifex infallibilistische Gesinnungen vindicirt hätte, ohne dass dieser sie in jenem Consistorium deutlich kundgegeben, lässt sich aus mehreren Gründen nicht annehmen. Zunächst publicirte Galesinius seine Relation noch bei Lebzeiten des

1) Cf. p. 304, n. 12: „Sed praeterea ritus ratio id postulabat, ut postremo consistorium haberetur, in quo causa tota non solum cardinalium —, sed patriarcharum etiam archiepiscoporum aliorumque antistitum, qui praesentes adessent, suffragiis permitteretur. — Ubi autem omnes — consederunt, cardinales et item ceteri praelati, qui frequentissimi aderant etc. — Tum Cardinales, postea Patriarchae, Archiepiscopi, episcopi, auditores Rotae, Protonotarii, Abbates ceterique omnes, qui aderant, — libere dixerunt" etc.

2) Dies erhellt aus dem Vergleich von pars III, n. 12, p. 304 mit pars III, n. 14, p. 305 und pars III, n. 17, p. 307 der Acta s. Didaci.

Papstes Sixtus, kurze Zeit nach der Canonisation des Didacus, zwischen 1588 und 1590[1]), und war demnach als hoher päpstlicher Beamter naturgemäss in seinen Mittheilungen der beständigen Ueberwachung von Seiten des römischen Hofes unterworfen. Zudem macht die von Galesinius besorgte Edition der Canonisationsacten des spanischen Minoriten ganz den Eindruck, als sei sie im Auftrage der Curie selber erfolgt. Sodann wohnten jenem Consistorium, wie soeben nachgewiesen wurde, sehr viele hochgestellte Prälaten bei, deren öffentliches Dementi Galesinius befürchten musste, im Falle er etwa daran gedacht haben sollte, die päpstliche Allocution in entstellter Form zu überliefern. Endlich erscheint aber Galesinius nicht nur überhaupt als ein Mann von entschieden kirchlicher Gesinnung — es erhellt dies schon zur Genüge aus seinem 1578 zu Venedig veröffentlichten „Martyrologium Romanum" —, sondern auch insbesondere als ein aufrichtiger Verehrer und Bewunderer der Person Sixtus' V., wie er denn auch selbst dem apostolischen Stuhl die Unfehlbarkeit in Canonisationen zuspricht[2]). — Nach dem Gesagten kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dass Sixtus V. seine Anschauungen über die Untrüglichkeit des päpstlichen Lehramtes genau in die Form gekleidet hat, wie wir sie bei Galesinius vorfinden. —

1) Cf. pars III, n 6. 7, p. 303, n. 13. 14, p. 305. 306, n. 21, p. 309. An letzterer Stelle schliesst Galesinius seinen Bericht über den Canonisationsact mit einer Art von Gebet, worin er in schmeichelhaftester Weise Sixtus' V. als des noch lebenden Oberhauptes der römischen Kirche gedenkt.

2) Cf. pars III, n. 6. 7, p. 302. 303, n. 12. 13, p. 304. 305, n. 14, p. 306, n. 21, p. 309. — Sehr naiv äussert Galesinius (p. 304, n. 12, vgl. oben S. 417) seine Bewunderung der angeblich so ausgedehnten theologischen Gelehrsamkeit Sixtus' V. —; n. 21, p. 309 heisst es unter Anderem: „Tu vero Hispania — perspice paternam charitatem Sixti Quinti Pontificis — salutis et gloriae tuae cupidissimi. — —

Verum tu, Didace Sancte — tuis precibus opitulare ambobus egregiis sanctitatis tuae cultoribus Sixto Pontifici et Philippo Regi" etc.

## XVII.

# Der vollständige lateinische Ezra-Prophet,

von

**A. Hilgenfeld.**

Von dem wichtigen Ezra-Propheten oder, wie man zu sagen pflegt, von dem 4. Buche Ezra, fehlte in der altlateinischen Uebersetzung, wie Anführungen des Ambrosius und des Hieronymus nebst allen übrigen Uebersetzungen lehrten, bisher ein Stück zwischen VII, 35 u. 36. Schon 1865 hat Herr Dr. Gildemeister die Ursache dieses auffallenden Fehlens entdeckt. In dem Codex Sangermanensis aus dem Jahre 822 ist nämlich nach den Worten VII, 35 et iniustitiae non dormibunt ein Blatt ausgeschnitten, so dass VII, 36 gleich fortfährt: primus Abraham propter Sodomitas et Moyses pro patribus, qui in deserto peccauerunt etc. Alle andern damals bekannten Handschriften boten dieselbe Lücke und scheinen sich somit als Töchter jener Handschrift zu erweisen. Das fehlende Hauptwort haben die Töchter-Handschriften, von Zürich aus dem 13. Jahrhundert, von Dresden aus dem 15. Jahrhundert, durch ein nach Sodomitas eingeschobenes orauit ersetzt, was dann herkömmliche Lesart geworden ist. Ohne Kenntniss von Gildemeister's Entdeckung habe ich 1869 in meinem Messias Iudaeorum p. XLIX sq. die Tilgung des Stückes in der altlateinischen Uebersetzung aus dem Anstosse erklärt, welchen schon Hieronymus (adv. Vigilantium c. 10) an der Behauptung genommen hat, quod post mortem nullus pro aliis audeat deprecari, ausserdem auch die 7 freien Tage, welche der abgeschiedenen Seele vergönnt werden, als der katholischen Lehre anstössig bezeichnet. Wesshalb die Stelle in ihrem ganzen Umfang getilgt ward, wusste ich nicht näher anzugeben, traf

aber mit der Tilgung darin überein, dass ich (VI), 18 bis VII, 45 für eine spätere christliche Zuthat zu dem jüdischen Ezra-Propheten erklärte. Herr Robert L. Bensly hat nun in Amiens eine Handschrift von Corbie aus dem 9. Jahrhundert aufgefunden, welche die altlateinische Uebersetzung des Ezra-Propheten noch ohne jene Lücke enthält und mit grosser Sorgfalt herausgegeben: The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered, and edited with an introduction and notes, Cambridge 1875. Mit Freuden wird man überall diese Entdeckung begrüssen. Der wiedergefundene Abschnitt ist nicht bloss sprachlich von Bedeutung, und ich selbst habe besondere Veranlassung, mein Urtheil über jene christliche Zuthat aufs Neue zu prüfen. Nach meiner Ansicht haben wir (VI) 1—17 (nach der äthiopischen Versabtheilung) noch ein ächtes Stück des Ezra-Propheten, dagegen reicht die christliche Einschaltung etwas weiter, als das ausgeschnittene Blatt, umfasst nämlich noch VII, 36—45, wo mit et respondi wieder der ursprüngliche Ezra-Prophet beginnt. Der Fall erscheint mir ähnlich, wie in dem Italacodex b (Veronensis), wo zwei ganze Seiten mit Joh, 7, 44 bis 8, 11 entfernt worden sind, lediglich um die anstössige Stelle von der Ehebrecherin Joh. 7, 53 — 8, 11 zu beseitigen. Ich gebe das ganze in Frage kommende Stück nach Bensly's Herstellung (p. 55—73) mit einigen mir nöthig erscheinenden Berichtigungen, auch VII, 36—45 mit Benutzung der angegebenen Lesarten der Handschrift von Amiens (A) neben denen der Hs. von St. Germain (S.). Ob die übrigen Handschriften gar keinen selbständigen Werth haben sollten, lasse ich hier dahingestellt sein [1]).

---

1) Die gemeinsame Lücke zwischen VII, 35 u. 36 legt es wohl sehr nahe, auch die Handschriften von Zürich und Dresden für blosse Ausflüsse der von St. Germain zu halten. Aber Bensly (p. 31) kann es doch selbst nicht verschweigen, dass jene Handschriften mitunter der von Amiens gegen die von St. Germain beitreten. Ganz unselbständig werden sie schwerlich sein. Uebrigens nehme ich gern Bensly's Nachweisung an, dass VII, 18 das „in

(VI), [1] Et apparebit locus tormenti et cum illo erit locus requietionis, et clibanus gehennae ostendetur, et contra eum iocunditatis paradisus,[2] et dicet tunc altissimus ad excitatas gentes: „Uidete et intellegite quem negastis, uel cui non seruiuistis, uel cuius diligentias spreuistis. [3] Videte contra et in contra. hic iocunditas 5 et requies, et ibi ignis et tormenta". haec autem loquetur dicens ad eos in die iudicii: [4] „Hic talis [5], qui neque solem [habeat] neque lunam neque stellas [6] neque nubem neque tonitruum neque coruscationem [7] neque uentum neque aquam neque aërem [8] neque tenebras neque sero neque mane [9] neque 10 aestatem neque uer [10] neque aestum neque hiemem neque gelu neque frigus [11] neque grandinem neque pluuiam neque rorem [12] neque meridiem neque noctem neque ante lucem [13] neque nitorem neque claritatem [14] neque lucem, nisi solummodo splendorem claritatis altissimi, [15] unde omnes incipiant uidere 15 quae ante posita sunt. [16] spatium enim habebit sicut ebdomada annorum. [17] hoc est iudicium meum et constitutio eius. tibi autem soli ostendi haec".

Ganz ähnlich mit diesem Abschnitte, welchen schon Ambrosius de bono mortis 12 nach der altlateinischen Uebersetzung anführt, singt der jüdische Sibyllist Orac. Sibyll. III, 89—92:

> *Οὐ νύξ, οὐκ ἠώς, οὐκ ἤματα πολλὰ μερίμνης,*
> *Οὐκ ἔαρ, οὐχὶ θέρος, οὐ χειμών, οὐ μετόπωρον.*
> *Καὶ τότε δὴ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις εἰς μέσον ἥξει*
> *Αἰῶνος μεγάλοιο, ὅταν τάδε πάντα γένηται.*

---

fine" des S. auf einem Versehen beruht (p. 31, not. 1.). Man kann nur gespannt sein auf seine angekündigte Ausgabe des 4. Buches Ezra in der lateinischen Uebersetzung nach den beiden ältesten Handschriften (A. S.) —

1. lacus Bensl. — et contra illum Bensl. — requietionis emend. Bensl., requisitionis A. — 5. diligentias (cf. III, 19). etiam III, 7 A. S (prius) scripta esse: et huic mandasti diligentiam unam tuam, bene monuit Bensl. p. 28, sed uir doctissimus (p. 56) non animaduertit, illud uocabulum plerumque respondere graeco: *ἀκρίβεια*, cf. quae exposui in: Zeitschrift f. w. Theol. 1872, p. 571. — 6. loquetur emendaui (cf. Syr. Aeth. Arab.[1]). non inuito Benslyo, loqueris A. — 14. claritatem corr. ex: claritas A. — lucem corr. ex: lux A. —

Auch Orac. Sibyll. V, 345—348:

*Ἠελίου δ' αὐτοῦ φλόγες ἄφθιτοι οὐκέτ' ἔσονται,*
*Οὐδὲ σεληναίης λαμπρὸν φάος ἔσσεται αὖθις,*
*Ὑστατίῳ καιρῷ, ὁπόταν θεὸς ἡγεμονεύσῃ*
*Πάντα, μελαιναίη σκοτίη δ' ἔσται κατὰ γαῖαν.*

Aber auch der jüdisch-christliche Apokalyptiker Johannes schreibt Offbg. 21, 23 *καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ· ἡ γὰρ δόξα τοῦ κυρίου ἐφώτισεν αὐτήν.* 21, 25 *νὺξ γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ.* 22, 5 *καὶ νὺξ οὐκ ἔσται, καὶ οὐ χρεία λύχνου καὶ φωτός, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτιεῖ ἐπ' αὐτούς.*

Wir haben in jener Stelle eine gut jüdische Schilderung des Weltgerichts. Gern nehme ich Bensly's Berichtigung an, dass V. 2 der Höchste nicht *κατὰ τῶν λαῶν τῶν ἐξεγερθέντων*, wie ich früher herstellte, sondern *πρὸς τὰ ἔθνη τὰ ἐξεγερθέντα* redet. Die gentes sind auch hier die *ἔθνη*, die Heiden, welchen der Eine Gott als Weltrichter bei ihrer Auferweckung ihre Verleugnung seiner selbst und den Gegensatz der ihnen versagten Seligkeit, der ihnen bestimmten Verdammniss vorhält. Sie werden nicht bedauert und offenbar überrascht durch den Anblick des Weltrichters wie der Hölle als ihres ewigen Aufenthaltsortes. Stimmt dazu das Folgende?

(VI), [18]Et respondi: „Domine, et tunc dixi et nunc dico: „Beati praesentes et obseruantes quae a te constituta sunt. [19]sed de quibus erat oratio mea: quis enim est de praesentibus, qui non peccauit? uel quis natus, qui non praeteriuit sponsionem 5 tuam? [20]et nunc uideo, quoniam ad paucos pertinebit futuram saeculi iocunditatem facere, multis enim tormenta. [21]increuit enim in nos cor malum, quod nos abalienauit ab his et deduxit nos in corruptionem et in itinera mortis, ostendit nobis semitas perditionis [22]et longe fecit nos a uita, [23]et hoc non paucos,

---

1. Et respondi: „Domine, et tunc dixi et nunc dico" etc. emendaui (cf. Syr.), non obstante Benslyo, et respondi tunc et dixi: dne et nunc dico A. — 3. de quibus emend. Bensl., et quibus his A. — 4. praeteriuit emend. Bensl. (cf. Syr. Aeth. Arab[1]. Armen.), praeteribit A. — 6. enim A, autem Bensl., enim = *δέ*.

sed pene omnes qui creati sunt." [24]et respondit ad me et dixit: „Audi me et instruam te et de sequenti corripiam te. [25]propter hoc non fecit altissimus unum saeculum, sed duo, tu enim quia dixisti, non esse multos iustos, sed paucos, impios uero multiplicari, audi ad haec: [26]lapides electos si 5 habueris paucos ualde, ad numerum eorum compones tibi plumbum et fictile"? [27]et dixi: „Domine, quomodo poterit"? [28]et dixit ad me: „Non hoc solummodo, sed interroga terram, et dicet tibi, adulare ei, et narrabit tibi. dices ei: aurum creas et argentum et aeramentum et ferrum quoque et plumbum et 10 fictile. [29]multiplicatur autem argentum super aurum, et aeramentum super argentum, [30]et ferrum super aeramentum, [31]plumbum super ferrum, et fictile super plumbum. [32]aestima et tu, quae sint pretiosa et desiderabilia, quod multiplicatur aut quod rarum nascitur"? [33]et dixi: „Dominator domine, quod 15 abundat uilius, quod enim rarius pretiosius est". [34]et respondit ad me et dixit: „In te pondera quae cogitasti, quoniam qui habet quod difficile gaudet super eum, qui habet abundantiam, [35]sic et a me repromissa creatura. iocundabor enim super paucis (et) qui saluabuntur, propterea quod ipsi sunt, qui gloriam 20 meam nunc dominationem fecerunt, et per quos nunc nomen meum nominatum est. [36]et non contristabor super multitudinem eorum qui perierunt. [37]ipsi enim sunt qui uapori

---

3. fecit altissimus emend. Bensl. (cf. Syr. Aeth. Arab[1]), sufficit altissimus (corr. in-mo) A. — 4. enim = δέ. — 6. 7. compones tibi plumbum et fictile emendaui (cf. Syr.), non uetante Benslyo, compones eos tibi, plumbum autem et fictile abundat A, plumbum et argillam Syr., fac tibi vas plumbum ex luto Aeth., num iis addes plumbum et testacea? Arab. — 16. enim = δέ. — 17. In te. stant. pondera A, ubi uoc. „stant" punctis notatum esse non agnouit Bensl. — 19. a me repromissa emend. Bensl., amare promissa A. — creatura. uoc. κρίσις (cf. Syr.) interpres perperam legit: κτίσις. — 20. et qui fort. legendum: qui. — 21. dominationem fecerunt (ἐκύρωσαν) A, dominatiorem fecerunt corr. Bensl., sed: confirmant Syr., assequentur (ἐκύρησαν) Aeth., missi sunt (ἐκύρησαν) ad gloriam Arab[1]. — per quos etiam Armen., propter quos Syr., in quibus Aeth., super quos Arab[1].

assimilati sunt et flammae, fumo adaequati sunt et exarserunt, feruerunt et extincti sunt".

[38] Et respondi et dixi: „O tu, terra, quid peperisti, [a qua isti nati sunt et eunt in perditionem]! [39] si sensus factus est 5 de puluere, sicut et cetera creatura? melius enim erat ipsum puluerem non esse natum, ut non sensus inde fieret. nunc autem nobiscum crescit sensus, et propter hoc torquemur, quoniam scientes perimus. [40] lugeat hominum genus, et agrestes bestiae laetentur. lugeant omnes qui nati sunt, quadripedia 10 uero et pecora iocundentur. [41] multum enim melius est illis quam nobis. non enim sperant iudicium. nec enim sciunt cruciamenta nec salutem post mortem repromissam sibi. [42] nobis autem quid prodest, quoniam saluati saluabimur, sed tormento tormentabimur? [43] omnes enim qui nati sunt commixti sunt 15 iniquitatibus et pleni sunt peccatis et grauati delictis. [44] et si non essemus post mortem in iudicio uenientes, melius fortassis nobis uenisset." [45] et respondit ad me et dixit: „Et quando altissimus faciens faciebat saeculum, Adam et omnes qui cum eo uenerunt, primum praeparauit iudicium et quae sunt iudicii. 20 [46] et nunc de sermonibus tuis intellege, quoniam dixisti, quia nobiscum crescit sensus. qui ergo commorantes sunt in terra hinc cruciabuntur, quoniam sensum habentes iniquitatem fecerunt [47] et mandata accipientes non seruauerunt ea et legem consequuti fraudauerunt eam quam acceperunt. et quid habe-

---

3. 4. O tu terra, quid peperisti, [a qua isti nati sunt et eunt in perditionem] suppleui e Syr., O terra, cur facta es ex puluere tuo, qui est, sicut tu, alia creatio? Aeth., Et tu, lutum, unde et quomodo factum est, ut depressum sis ad locum lapsus? Arab.[1], O terra, cur miseriam peperisti? Arab.[2], uncis inclusa om. Bensl. — 4. 5. si (= εἰ) sensus factus est de puluere, sicut et cetera creatura? A., si autem intellectus de puluere est, sicut reliquae creaturae Syr. — 13. quoniam corr. in: quod A. — sed corr. in: si A., si Bensl., sed Syr., et Arab.[1] — 18. 19. cum eo fort. ex eo (cf. III, 21. VI, 54. VII, 48), etiam secundum Bensl. — 20. 21. et nunc de sermonibus tuis intellege (super linea: uel sensū) qnm dixisti quia nobiscum crescit A, emend. Bensl.

bunt dicere in iudicio? uel quomodo respondebunt in nouissimis temporibus? quantum enim tempus, ex quo longanimitatem habuit altissimus his qui inhabitant saeculum, [48]et non propter eos, sed propter ea quae prouidit tempora"!

[49]Et respondi et dixi: „Si inueni gratiam coram te, domine, demonstra seruo tuo, si post mortem uel nunc, quando reddimus unus quisque animam suam, si conseruati conseruabimur in requie, donec ueniant tempora illa, in quibus incipies creaturam renouare, aut amodo cruciamur"? [50]et respondit ad me et dixit: „Ostendam tibi et hoc, tu autem noli commisceri cum eis qui spreuerunt neque connumeres te cum his qui cruciantur. etenim est tibi thesaurus operum repositus apud altissimum, sed non tibi demonstrabitur usque in nouissimis temporibus. [51]nam de morte sermo est. quando profectus fuerit terminus sententiae ab altissimo, ut homo moriatur, recedente inspiratione de corpore, ut dimittatur iterum ad eum qui dedit, [52]adorat gloriam altissimi primum. [53]et si quidem esset eorum qui spreuerunt et non seruauerunt uiam altissimi et eorum qui contempserunt legem eius et eorum qui oderunt eos qui timent eum, [54]hae inspirationes in habitationes non ingredientur, [55]sed uagantes erunt amodo in cruciamentis, dolentes semper et tristes [VII uiis]. [56]uia prima, quia spreuerunt legem altissimi. [57]secunda uia, quoniam non possunt reuersionem bonam facere ut uiuant. [58]tertia uia, uident repositam mercedem his qui testamentis altissimi crediderunt. [59]quarta uia, considerabunt sibi in nouissimis repositum

---

5. 6. dne demonstra dne A., domine, demonstra, domine Bensl., sed alterum uoc. dne linea notatum est. — 14. nam A, autem Syr. — 16. recedente inspiratione de corpore. Ambrosius in epi. 34 ad Horontianum: De quo tibi Esdrae librum legendum suadeo, qui et illas philosophorum nugas despexerit, et abditiore prudentia, quam collegerat ex reuelatione, perstrinxerit eas (animas) substantiae esse superioris. — 17. adorat emendaui (cf. Syr. Aeth. Arab[1. 2]), adorare A. et Bensl. — 18. spreuerunt emend. Bensl. (cf. Syr. Aeth.), inspiraverunt A. — 20. hae corr. ex: haec A. — 22. [VII uiis] suppleui e Syr. Aeth. Arab[1], om. A. et Bensl. —

cruciamentum. [60] quinta uia, uidentes aliorum habitaculum ab angelis conseruari cum silentio magno. [61] sexta uia, uidentes quemadmodum de eis pertransient in cruciamentum. [62] septima uia est omnium quae supra dictae sunt uiarum maior, quoniam 5 detabescent in confusionem et consumentur in horroribus et marcescent in timoribus uidentes gloriam altissimi, coram quo uiuentes peccauerunt, et coram quo incipient in nouissimis temporibus iudicari. [63] nam eorum qui uias seruauerunt altissimi ordo est hic, quando incipient seruari a uaso corruptibili. in eo 10 tempore commoratae seruierunt cum labore altissimo et omni hora sustinuerunt periculum, uti perfecte custodirent legislatoris legem. [64] propter quod hic de his sermo: inprimis uident cum exultatione multa gloriam eius qui suscipit eas, requiescent enim per VII ordines. [65] ordo primus, quoniam cum labore 15 multo certati sunt, ut uincerent cum eis plasmatum cogitamentum malum, ut non eas seducat a uita in mortem. [66] secundus ordo, quoniam uident complicationem, in quo uagantur impiorum animae, et quae in eis manet punitio. [67] tertius ordo: uidentes testimonium, quod testificatus est eis qui plasmauit 20 eas, quoniam uiuentes seruauerunt quae per fidem data est lex.

---

2. 3. sexta uia quē ad modū pertransiens (prius: pertransientem) cruciamentum A., sexta uia, quemadomodum de eis pertransient in cruciamentum Bensl., uia sexta, quod uident supplicium, quod ex hoc nunc paratum est eis Syr., sexta uia, quod cogunt eos circumire et ostendunt iis castigationem eorum, quae ab illo tempore iis continget Aeth., sextum genus est, quod liquescunt in moerore cordis propter metum poenae, in quam iacientur Arab.[1], sexta uia, quod contumeliam conspicient, quae super eos ueniet Arab.[2], sexta uia, qua uident postea paratum regnum sanctorum et suam ipsarum (animarum) prorsus perniciem Armen. — 4. omnium — viarum maior, πασῶν τῶν — ὁδῶν μείζων. — 5. confusionem A, confusione Bensl. — 6. coram quo corr. ex: coram quem A. — uiuentes emend. Bensl., uidentes A. — 7. coram quo, ut uidetur, corr. ex: coram quem A. — 8. nam A, uero Syr., et Aeth. Arab.[1], autem Arab.[2] — 9. uase corr. ex: uaso A. — in eo, i. e. uaso. — 17. in quo (συμπλεγμῷ?) A., in qua Bensl. — 20. uiuentes emend. Bensl., uidentes A. —

[68] quartus ordo: intellegentes requiem, quam nunc in promptuariis congregati requiescent cum silentio multo ab angelis conseruati, atque in nouissimis eorum manentem gloriam. [69] quintus ordo: exultantes, quomodo corruptibile effugerint nunc, et futurum quomodo hereditatem possederent. [70] adhuc autem uidentes angustum et [labore] plenum, quoniam liberati sunt, et spatiosum, [quod incipient] recipere fruniscentes et immortales. [71] sextus ordo: quando eis ostenditur, quomodo incipiet uultus eorum fulgere sicut sol, et quomodo incipient stellarum assimilari lumini, amodo non corrupti. [72] septimus ordo, qui est omnibus supra dictis maior, quoniam exultabunt cum fiducia, et quoniam confidebunt non confusi et gaudebunt non reuerentes. festinant enim uidere uultum cui seruiunt uiuentes, et a quo incipiunt gloriosi mercedem recipere. [73] hic ordo animarum iustorum, ut amodo adnuntiatur, [74] [et] praedictae uiae cruciatus, quas patiuntur amodo qui neglexerint". [75] et respondi et dixi: „Ergo dabitur tempus animabus, postquam separatae fuerint de corporibus, ut uideant de quo mihi dixisti"? [76] et dixit: „VII diebus erit libertas earum, ut uideant qui praedicti sunt sermones, et postea congregabuntur in habitaculis suis".

[77] Et respondi et dixi: „Si inueni gratiam ante oculos tuos, demonstra mihi adhuc seruo tuo: si in die iudicii iusti impios excusare poterint vel deprecari pro eis altissimum, si patres pro filiis vel filii pro parentibus, si fratres pro fratribus, si

---

3. atque Bensl., at que corr. ex: et quae A. — 5. futuram corr. ex: futurum, ut uidetur, A. — hereditatem posseder̄ (κληρονομήσωσιν) A., hereditatem possidebunt Bensl. — 6. [labore] suppleuit Bensl. (cf. Syr. Aeth. Arab.[1]), om. A. — 7. [quod incipient] recipere fruniscentes emend. Bensl. (cf. Syr. Aeth. Arab.[1] Armen.), recipere frui nescientes A. — 8. ostenditur A., ostendetur Bensl. — 10. amodo emend. Bensl., quomodo A. — 12. confident corr. ex: confidebunt A. — 13. reuerentes emend. Bensl., reuertentes A. — [eius] cui seruiant Bensl. — 15. adnuntiatur emend. Bensl. (cf. Syr. Aeth.), adnuntientur corr. ex: annuntientur A. — 15. [et] suppleui e Syr. Aeth. Arab.[1], om. A. — 16. patiuntur A, patientur Bensl. — 24. poterint corr. in: poterunt A. —

adfines pro proximis, si fidentes pro carissimis"? [78][et respondit et dixit ad me: „Quoniam inuenisti gratiam in oculis meis, etiam de hoc indicabo tibi: dies iudicii dies est decretorius et omnibus ostendet signaculum ueritatis. [79]sicut enim nunc non
5 ablegat pater filium suum [80]aut filius patrem suum aut dominus seruum suum], uel fidus carissimum, ut pro eo intellegat aut dormiat aut manducet aut curetur: [81]sic nunquam nemo pro aliquo rogabit [82][uel grauabit aliquis aliquem]. [83]omnes enim portabunt unus quisque tunc iniustitias suas aut iustitias". et re-
10 spondi et dixi: „Et quomodo inuenimus, modo quoniam rogauit VII, [36]primus Abraham propter Sodomitas, et Moyses pro patribus qui in deserto peccauerunt, [37]et Iesus qui post eum in diebus Achaz, et Samuel [in diebus Saul], [38]et David pro confractione, et Salomon pro eis qui in sanctificationem, [39]et Helias pro his qui pluuiam
15 acceperunt et pro mortuo ut uiueret, [40]et Ezechias pro populo in diebus Sennacherib, et multi pro multis. [41]si ergo modo, quando corruptibile increuit, et iniustitia multiplicata est, (et) orauerunt iusti pro impiis, quare et tunc sic non erit"? [42]et respondit ad me et dixit: „Praesens saeculum non est finis;
20 gloria in eo [non] frequens manet. propter hoc orauerunt qui potuerunt pro inualidis. [43]dies enim iudicii erit finis temporis huius [et initium] futuri immortalis temporis, in quo pertransiuit corruptela. [44]soluta est intemperantia, abscissa est incredulitas,

1—6. uncinis inclusa praeeunte Benslyo suppleui e Syr. — 6. fidus carissimum corr. in: pro fido carissimus A. — 7. curetur corr. in: curet A. — 8. uncinis inclusa suppleui e Syr. Aeth. (cf. Armen.), om. A et Bensl. — 11. primus Abraham etc. etiam in S. exstant. — 12. iesus et, hiesus S. D, om. T. v. — achaz AS v., achas T. D. — samuel A., samuhel S. D, samuelis T. D. — 13. [in diebus Saul] suppleui e Syr. Aeth. Arab.[1], om. codd. — et Dauid A. S. T. D, Dauid v. — 14. scificationem A, sanctionem S. T, uenerunt in sanctionem D. ed. pr., uenerunt in sanctificationem v. — 17. corruptibile corr. ex: incorruptibile A. S. — 18. tunc emend. Volkmar (cf. Syr. Aeth. Arab.[1] Armen.), nunc codd. — 20. [non] supplendum est secundum versiones orientales — 20. 21. qui potuerunt pro inualidis A. (cf. Bensley p. 26), pro ualidis S, pro inualidis T. D. v. — 21. dies v., diei S. T. D. — 22. [et initium] v. (cf. Syr. Aeth. Arab.[1]), om. A S T D. —

creuit autem iustitia, orta est ueritas. [45] tunc ergo nemo poterit [misereri eius qui uictus fuerit in iudicio] neque demergere eum qui uicerit".

Das Schicksal der abgeschiedenen Seelen vor dem Weltgerichte hat nach diesem Abschnitte, und zwar nach dieser altlateinischen Uebersetzung (VI) 52 sq., dargestellt Ambrosius de bono mortis 10. 11. Aber im Gegensatze gegen Vigilantius, welcher sich auf den Ezra-Propheten (VI), 77 sq. für die Behauptung berief, dass nach dem Tode keine Fürbitte mehr hilft, hat Hieronymus das apokryphische Buch entschieden verworfen. * Für uns fragt es sich nur, ob wir hier noch den jüdischen Ezra-Propheten oder vielmehr einen christlichen Interpolator erkennen sollen.

Das fragliche Stück ist ein Ganzes für sich. Bei der Strenge des zukünftigen Gerichts wird zuerst (VI), 18—37 das Bedenken erörtert, dass von der sündhaften Menschheit nur so wenige zur Seligkeit gelangen werden. Die Antwort ist, dass das Wenige und Edle werthvoller ist, als das Viele und Schlechte, dass Gott sich aber über die Wenigen, welche selig werden, freuen, über die Menge derer, welche verloren gehen, nicht betrüben wird. Da nun aber so Viele verloren gehen, wird zweitens (VI), 38—48 das vernünftige Wesen (der νοῦς, sensus), welches der Mensch vor den Thieren voraus hat, beklagt. Die Antwort ist, dass in dem vernünftigen Wesen des Menschen auch die Schuld der Verlorenen liegt. Die dritte Frage veranlasst die umfangreichste Erörterung (VI), 49—76. Wie wird der Zustand der abgeschiedenen Seelen bis zum Weltgerichte sein? Da wird schon eine vorläufige Bestrafung und Belohnung gelehrt. Die abgeschiedenen Seelen verehren zuerst die Herrlichkeit des Höchsten und haben 7 freie Tage, um sich in dem Jenseits alles anzusehen. Die Gottlosen und die

2. [misereri eius qui uictus fuerit in iudicio] suppleui e Syr. Aeth. Arab.[1] Arm., om. A S (cf. Bensl. p. 22. 30), saluare eum qui periit T. D. v. — 2. 3. neque demergere eum qui uicerit A. S., sed A. in margine add.: neq. euerterit. qui uictus fuerat (cf. Bensl. p. 30. not. 1). —

Gerechten gehen dann auseinander. Jene schweifen unstet umher und leiden siebenfach Pein. Diese erhalten schon ihre von Engeln beschützten Wohnsitze, in welchen sie siebenfach selig sind. Die vierte Frage (VI), 77 — VII, 45 betrifft die Möglichkeit einer Fürbitte für die Verlorenen am Gerichtstage und wird schlechthin verneint. Es sind also Gedanken über das Weltgericht, welche hier ausgeführt werden.

Diese Erörterungen sind aber, wie schon der Augenschein lehrt, eine unverhältnissmässige Ueberladung der dritten Vision VI, 35 — IX, 25 und eine störende Unterbrechung derselben. Die dritte Vision geht aus von der gut jüdischen Frage: warum das Volk Gottes, um dessen willen die Welt erschaffen ward, den für Nichts geachteten Heiden unterworfen bleibt und die ihm gebührende Weltherrschaft nicht ererbt (VI, 35—59). Der Engel erinnert den Ezra, dass die Erbschaft des zukünftigen Weltalters keinen andern Zugang hat, als den leidensvollen Weg des gegenwärtigen Weltalters (VII, 1—16). Der weitere Abschnitt VII, 17—35, (VI), 1—17 geht dann über zu dem Schicksale der Gottlosen, welche die Enge dieses Weltalters erleiden, ohne die Geräumigkeit des zukünftigen zu sehen. Die Antwort ist, dass sie durch Verachtung des göttlichen Gesetzes selbst an diesem Schicksale schuld sind. Daher die Schilderung des zukünftigen Gerichts, wenn nach dem 400jährigen Reiche des Messias auf Erden das gegenwärtige Weltalter aufhören wird. Nach einer Zwischenzeit von 7 Tagen wird die neue Schöpfung des zukünftigen Weltalters beginnen. Die Erde wird dann wiedergeben die, welche in ihr schlafen, die Behälter (promptuaria) die ihnen anvertrauten Seelen (VII, 32). Der Höchste wird offenbar werden auf dem Throne des Gerichts und die auferweckten Heiden, welche ihn verleugnet haben, in den Ort der Qual gegenüber dem Ort der Seligkeit verweisen. So der Gerichtstag, dessen Länge 7 Jahre beträgt. Da ist gar nicht an der Stelle, was wir (VI), 18 bis VII, 45 lesen. Wie kann man es noch ohne weiteres bedauern, dass die Heiden, welche das Volk Gottes unterdrückt, den Höchsten verleugnet haben, ihre wohlverdiente Strafe er-

halten, dass also die grosse Mehrheit der Menschheit verloren geht, (VI), 18—37? Wie kann derselbe Ezra so reden, welcher eben erst (VI, 56. 57) die Heiden für Nichts erklärt hat? Den Gegensatz des Einen Gottesvolks und der gottlosen Heiden verlieren wir hier ganz aus dem Auge, auch (VI) 38—48, wo der Untergang des menschlichen Vernunftwesens durch das Gericht beklagt und gerechtfertigt wird. An die Stelle des concret jüdischen Gesichtspunkts tritt hier auf einmal ein allgemein menschlicher. Auch die Wenigen, qui gloriam meam nunc dominationem fecerunt, et per quos nunc nomen meum nominatum est (V. 35), werden nicht mehr das Volk der Juden sein. Und auch von dem allgemein menschlichen Standpunkte des Christenthums aus konnte von der verlorenen Menschheit gesagt werden, dass sie mandata accipientes non seruauerunt ea et legem consequuti fraudauerunt eam quam acceperunt (V. 47). Vollends ungehörig ist hier die Erörterung (VI), 49—76 über den Zustand der abgeschiedenen Seelen bis zum Weltgerichte hin. Der ursprüngliche Ezra-Prophet lässt uns darüber nicht in Zweifel, dass die abgeschiedenen Seelen, auch der Gerechten, in den unterirdischen Behältern schmachten und bis zum endlichen Gerichte warten müssen (IV, 35. 36. 41. VII, 32), dass den gottlosen Heiden der Anblick des Weltrichters und der Gehenna ganz neu ist (VI), 1 sq. Hier erfahren wir (VI), 52, dass jede abgeschiedene Seele zuerst die Herrlichkeit des Höchsten anbetet (VI) 58—61, dass die Seelen der Gottlosen gleich anfangs die vorläufigen und die endgültigen Belohnungen und Strafen in Augenschein nehmen (VI), 64 sq., dass die Seelen der Gerechten von vornherein die Herrlichkeit des Höchsten schauen, dass sie schon vor dem Gerichte in promptuariis congregati requiescent cum silentio multo ab angelis conseruati. Ganz das Gegentheil von IV, 35, wo eben die Seelen der Gerechten in den Behältnissen des Hades ungeduldig fragen: „Wie lange warten wir hier? und wann wird kommen die Ernte unsers Lohnes“? Ganz unvereinbar mit der auch nach dieser Eröffnung noch anhaltenden Ungeduld Ezra's. Auch die Erörterung (VI), 77 — VII, 45 über die

Möglichkeit einer Fürbitte am Tage des Gerichts ist hier in jeder Hinsicht ungehörig. Der wirkliche Fortschritt der dritten Vision beginnt erst mit VII, 46, wo Ezra auf seine erste und letzte Rede (vgl. IV, 12.) zurückkommt, dass die Erde nicht hätte den Adam hervorbringen, oder ihn wenigstens von der Sünde zurückhalten sollen. Ohne alle Rücksicht auf (VI), 38—48 antwortet Ezra auf die Eröffnung über das Weltgericht, dass Adam lieber nicht hätte hervorgebracht sein, oder wenigstens nicht gesündigt haben sollen. Ein Seitenstück zu der Rede der Schüler Schammai's: „Es wäre dem Menschen besser, er wäre nicht geboren, als dass er geboren ist" (vgl. A. Geiger, das Judenthum und seine Geschichte I. S. 104). Die Antwort des Engels ist mosaischer gehalten, als (VI), 45—48, weist aber gleichfalls auf die freie Willensentscheidung jedes Einzelnen hin (VII, 46—61). Nun wendet sich Ezra an die Barmherzigkeit Gottes, und der Engel bemerkt bei den Wenigen, welchen das zukünftige Weltalter zutheil wird, ohne alle Rücksicht auf (VI), 25 sq., das viele Irdene und das wenige Gold, was die Erde hervorbringt (VII, 62 — VIII, 3), offenbar die Quelle jener Ausführung. Wäre jene Erörterung in dem ursprünglichen Buche schon voraufgegangen, so wäre es gradezu unbegreiflich, wie der Engel noch VIII, 2 sagen konnte: „*ἐρῶ δὲ ἐνώπιόν σου παραβολήν, Ἔζρα· ὥσπερ δὴ ἐρωτήσεις τὴν γῆν, καὶ ἐρεῖ σοί, ὅτι δώσει χθόνα πολλὴν μᾶλλον, ὅθεν ἂν γένοιτο ὀστράκινον, ὀλίγην δὲ κόνιν, ὅθεν χρυσὸς γίνεται*". Allein schon ausreichend, um (VI), 28 sq. als nicht ursprünglich zu erweisen. In dem weitern Absatze VIII, 4—36 äussert der ächte Ezra-Prophet wohl Mitleiden mit dem Untergange des Menschen durch das Gericht, aber mit der ausdrücklichen Erklärung, dass es ihm gar nicht um jeden Menschen, sondern nur um das jüdische Volk Gottes zu thun ist, was auch von dem berühmten Gebete gilt. Noch in der Erörterung VIII, 37—62 bittet Ezra nur um Schonung für das Volk Gottes, womit die Erwiederung des Engels übereinstimmt. Noch am Schluss der Vision (VIII, 63— IX, 25) weist der Engel im Namen Gottes darauf hin, dass er sich aus der ganzen Mensch-

heit das jüdische Volk als ῥάκα ἀπὸ βότρυος καὶ φυτείαν ἀφ' ὕλης πολλῆς (IX, 21. 22) bewahrt habe. Wie der Ezra-Prophet über die Heiden denkt, und wie wenig er ihren Untergang beklagt, sieht man ja noch aus XIII, 33 sq. Nirgends tritt er von dem specifisch jüdischen auf den allgemein menschlichen Standpunkt.

Der ganze Abschnitt (VI), 18 — VII, 45, welcher in dem Ezra-Propheten nicht ursprünglich ist, giebt seinen christlichen Ursprung leicht zu erkennen. Die Berührung von (VI), 71. 72 mit Matth. XIII, 48. V, 8 tritt auch in dem altlateinischen Texte sichtlich hervor. Die Vorstellung über die abgeschiedenen Seelen vor dem Weltgericht muss auch Bensly p. 64 sq. dem Hippolytus sehr verwandt finden. Dürfen wir also von dem genannten englischen Gelehrten die erste vollständige Ausgabe der lateinischen Uebersetzung des Ezra-Propheten erwarten, so wird dieselbe nur noch mehr die kritische Wahrnehmung bestätigen, dass diese jüdische und vorchristliche Schrift in ihrer Mitte eine christliche Einschaltung aus dem 3. Jahrhundert erhalten hat. Das mittelalterliche Kirchenthum hat diese Einschaltung christlicher Vorzeit durch rohes Herausreissen eines Blattes, auf welchem noch ein ursprüngliches Stück stand, so ziemlich, aber nicht vollständig beseitigt. Die neuere Kritik wird das ursprünglich Jüdische und das hinzugekommene Christliche genauer unterschieden haben.

---

# Anzeigen.

---

**Robert L. Bensly**, The missing fragment of the Latin translation of the Fourth Book of Ezra, discovered and edited with an introduction and notes. [Mit e. Facsimile der Handschrift.] Cambridge, University press 1875. 2 Bl. 95 S. Hochqu. 10 Mark.

Dass im altlateinischen Texte des vierten Buches Esra zwischen dem 35. und 36. Verse des siebenten Capitels

ein bedeutendes Stück fehlen müsse, hat man, obgleich der griechische Originaltext des Buches bis auf 2 dürftige Fragmente bei Clemens von Alexandria und in den Apostolischen Constitutionen verloren gegangen ist, schon seit längerer Zeit aus der es enthaltenden arabischen, armenischen und syrischen Version gewusst und das Manco in den Editionen theils aus diesen orientalischen Uebersetzungen, theils durch einige Citate des Ambrosius und Hieronymus möglichst zu decken versucht. Nachdem aber neuerdings Hr. Prof. Gildemeister nachgewiesen hatte, dass in dem Hauptrepräsentanten des lateinischen Textes, dem (im Jahre 822 n. Chr. geschriebenen) cod. Sangermanensis, zwischen dem die Schlussworte *et iniustitiae non dormibunt* des 35. Verses enthaltenden Blatte und demjenigen, welches mit *primus Abraham propter Sodomitas et Moyses* (V. 36) beginnt, ein Folium herausgeschnitten worden sei, auf welchem das Vermisste gestanden haben müsse, und dass lediglich in Folge dieses zufälligen Umstandes alle die übrigen uns bekannten lateinischen Handschriften als blosse (willkürlich und stufenweise veränderte) Copien des Sangermanensis das betreffende Stück ebenfalls nicht enthielten, seitdem hatte Hr. Bensly, akademischer Docent und Bibliothekar in Cambridge, es sich zur Aufgabe gemacht, dem Verlorengegangenen nachzuspüren, — und sein jahrelanges unermüdetes Streben sah er endlich mit dem schönsten Erfolge gekrönt. In der Communalbibliothek zu Amiens nämlich fand sich eine vormals dem altberühmten Kloster Corvey angehörige, jetzt mit *„Nr. 10. Corbie. 174. A.“* bezeichnete Minuskelhandschrift in 84 Blättern aus dem 9. Jahrh., welche die ganze Lücke des 7. Capitels vom 36. bis zum 105. Verse ausgefüllt enthält. Dieser überaus wichtige und werthvolle Fund ist es, der in obiger Schrift nicht blos zur allgemeinen Kenntniss gebracht, sondern auch auf eine so gründliche, über das hier in Betracht kommende Gesammtgebiet so klar orientirende Weise erläutert wird, dass man seine wahre Freude daran haben kann.

Zuvörderst gibt die umfangreiche Einleitung (S. 1—42) Nachweise über die verschiedenen Texteszeugen des apokryphischen Esra und insbesondere über die Handschrift von Amiens (A), die hinsichtlich ihrer Schrifzüge, Abbreviaturen und Accente sowie nach den orthographischen und grammatischen Eigenthümlichkeiten ihres Textes, zugleich unter Berücksichtigung der analogen Erscheinungen im Sangerm. (S), eingehend charakterisirt wird. In beiden Handschriften

sind Correctorenhände aus früher Zeit geschäftig gewesen, abnorme Schreibungen, Flexionen und Constructionen gegen die gebräuchlicheren zu vertauschen, Rustikes abzuglätten, Archaisches zu modernisiren. — Darauf wendet sich der Verf. zu kritischen Untersuchungen über *S* als äusserste Textesquelle, welche die Ansicht Gildemeister's bestätigen, dass man bei den Versuchen einer Wiederherstellung der frühesten Textgestalt auf *S* zurückzugehen habe und dass alle übrigen Manuscripte, welche die Lücke nach Cap. 7, 35 aufzeigen, ohne Werth seien. Bensly zieht hieraus die weitere Folgerung, dass viele von den Herausgebern unbedenklich aufgenommene handschriftliche Lesarten nur für mehr oder weniger sinnreiche Conjecturen angesehen werden könnten, hebt aber nicht minder hervor, dass der neuerworbene Codex von Amiens, weil er eine dem Sangerm. ebenbürtige Autorität sei, dafür hinreichenden Ersatz biete. Und damit beschäftigen sich die nachfolgenden Erörterungen, in welchen einerseits die grosse Gleichartigkeit und Uebereinstimmung dieser beiden Handschriften, andererseits ihre — so oft hervortretende — völlige Unabhängigkeit von einander ausführlich und an der Hand vieler Belege überzeugungskräftig nachgewiesen wird. Im Anschlusse hieran bespricht der Verf. einige bemerkenswerthe Lesarten von *A*, welche zum Theil auf dunkle Stellen der lateinischen Version ein neues, unerwartetes Licht werfen, z. B. 3, 8 impie [neben *in ira* und *mira*]; 4, 11 exterritus [d. h. exteritus = extritus, *abgenutzt*, *verderbt*] für *exterius* des Sangerm.; 4, 29 *non* mensum [zu messum corrigirt] für *non inversum*; 12, 35 *haec* interpretatio eius [S: *haec interpretationes*]; 14, 8 *quas* audisti [S: *quas tu vidisti*]; 15, 29 sibilatus für *sic flatus*; 15, 33 inconstabilitio regno illorum für *constantia* (*contentio*) *in reges ipsorum*. Er zeigt ferner an dem Passus Cap. 16, 20—23, wie sehr namentlich im sogen. Fünften Buche Esra der cod. *A* sich von *S* unterscheidet, sowie an den Abschnitten 15, 21—27 und 16, 3—12, dass *A* diejenige Textrecension darstellt, deren sich Gildas [Mitte des 6. Jahrh.] in seinen Citaten bedient hat. Nachdem der Verf. sodann ein Verzeichniss der von ihm verglichenen Esra-Handschriften (34 ausser den bereits bekannten) mitgetheilt hat, gibt er auf S. 43—49 einen handschriftlich genauen Abdruck des vom cod. Ambianensis gespendeten Abschnittes 7, 36—105 mit angefügten Bemerkungen (S. 51—54) und dann auch noch einen revidirten Text desselben Passus in jetzt gebräuchlicher Dar-

stellungsweise (S. 55—73), dem unten die Originallesarten und Correcturen des Codex beigegeben sind und der in einer reichen Fülle gelehrter Anmerkungen, die auf Kritik und Sprache sich beziehen, die wünschenswertheste Erläuterung empfängt. Ausserdem finden wir nach einer genauen Wiedergabe des Wortlautes der bei Ambrosius und Hieronymus vorkommenden Esracitate und ihrer Varianten (S. 74—76) unter der Rubrik, Addenda' (S. 77—88) sowohl interessante Nachträge und Illustrationen zu Früherem als auch eine umfängliche Liste derjenigen lateinischen Bibelhandschriften, welche das 4. Buch Esra ganz oder theilweise enthalten. Den Schluss bildet ein dreifacher Index nebst einem Druckfehlerverzeichnisse, dessen Kürze (wir hätten nur beizufügen: *Breviarium* p. 34, Anm. 2, Z. 1) für die Sorgtältigkeit der Revision spricht.

Wir halten die vorliegende Schrift des Hrn. Bensly für eine höchst dankenswerthe Bereicherung der A.T.lichen apokryphischen Literatur und zu gleicher Zeit für eine aus dem gründlichsten Quellenstudium hervorgegangene, ausgezeichnete philologische Leistung in Betreff der altlateinischen Bibelversionen.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

Patrum apostolicorum opera. textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt, commentario exegetico et historico illustraverunt, apparatu critico, versione latina passim correcta, prolegomenis, indicibus instruxerunt Oscar de Gebhardt, Adolfus Harnack, Theodorus Zahn. Editio post Dresselianam alteram tertia. Fasciculus I. Barnabae epistula graece et latine, Clementis Romani epistulae. recensuerunt atque illustraverunt, Papiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Irenaeo servatas, epistulam ad Diognetum adiecerunt Oscar de Gebhardt Estonus, Adolfus Harnack Livonus. Lipsiae 1875. 8. XCII et 248 pp.

*Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί, ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κων/πόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητρο-*

πολίτου Σεῤῥῶν. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1875. 8. ρξθ' καὶ 189 σελ.

Da Alb. Dressel, jetzt verstorben, des Augenlichts beinahe beraubt, auch Constantin v. Tischendorf schon arbeitsunfähig geworden war, übernahmen zwei junge Gelehrte, Oskar v. Gebhardt und Adolf Harnack, welche sich bereits vortheilhaft bekannt gemacht haben, eine neue Ausgabe der Dressel'schen Patres apostolici. Ihnen schloss sich Theodor Zahn für die Briefe des Ignatius und des Polykarpus an. Die erste Abtheilung haben Gebhardt und Harnack in der Weise besorgt, dass Gebhardt die Textausgabe und die sogenannte niedere, Harnack die Erklärung und die sogenannte höhere Kritik übernahm. Die sehr sorgfältige Arbeit umfasst den Brief des Barnabas nicht bloss griechisch, sondern auch nach der altlateinischen Uebersetzung, nicht wesentlich abweichend von meiner Ausgabe (in dieser Zeitschrift 1871. I, S. 64 f.), und die beiden Briefe des römischen Clemens, soweit sie aus dem Codex Alexandrinus bekannt sein konnten. Als Appendix folgen 1) Papiae fragmenta cum testimoniis veterum scriptorum, nicht wesentlich abweichend von meiner Sammlung der Bruchstücke des Papias (in dieser Zeitschrift 1875. II. S. 231 sq.), 2) Presbyterorum apud Irenaeum reliquiae, Beides von Harnack, 3) der Brief an Diognet, dessen einzige Handschrift in Leiden Gebhardt aufs Neue durchforscht hat. Alles, die Prolegomena, die Textausgabe nebst Uebersetzung, die textkritischen und exegetischen Anmerkungen, auch die Indices zeugen von höchster Sorgfalt. Mit grösster Genauigkeit ist die Literatur über die betreffenden Schriften und Bruchstücke benutzt worden.

Indem man sich eben dieser Leistung erfreute, erschien unverhofft die erste vermeintlich vollständige Ausgabe der Clemensbriefe aus einer Handschrift von Jerusalem aus dem Jahre 1056, welche in Constantinopel aufbewahrt wird, durch den gelehrten Metropoliten Philotheos Bryennios von Seres in Makedonien, welche Erscheinung den ganzen Stand der Clemensbriefe wesentlich verändert hat. Einem griechischen Prälaten, dem Cyrillus Lukaris, verdankt die gebildete Christenheit seit bald 250 Jahren die erste, noch unvollständige, Bekanntschaft mit den Clemensbriefen. Einem griechischen Prälaten war es beschieden, den ersten Clemensbrief ganz, den zweiten sogenannten Clemensbrief wenigstens ziemlich vollständig darzulegen. Auch der Stand des Barnabasbriefs, welcher in der Handschrift von Jerusalem gleichfalls enthalten

ist, wird nicht unverändert bleiben. Durch die neue Handschrift verliert die Gebhardt-Harnack'sche Arbeit jedoch keineswegs ihren Werth. Dieselbe schliesst vielmehr den bisherigen Stand der Barnabas- und der Clemens-Briefe ähnlich ab, wie die Ausgabe des griechischen Prälaten einen neuen Stand eröffnet.

In der Ausgabe des Barnabasbriefs hat sich Gebhardt am Ende gar zu sehr an den Codex Sinaiticus angeschlossen, auch wo derselbe offenbar glossematische Erweiterung darbietet, wie c. 1 p. 4, 1 sq. meiner Ausgabe: *Τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος [ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνη πίστεως ἀρχή, καὶ τέλος ἀγάπη, εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργον ἐν δικαιοσύνης μαρτυρίᾳ]*. Der Sinaiticus ist hier nicht unverändert geblieben, und es ist abzuwarten, ob das Eingeklammerte, was die altlateinische Uebersetzung gar nicht bietet, durch den Hierosolymitanus bestätigt werden sollte. In der für die Zeitbestimmung wichtigen Stelle c. 16, p. 52, 13. 14 wird nach den übrigen Handschriften und dem Lateiner zu lesen sein: *νῦν καὶ αὐτοὶ* (ohne das *καὶ* des Sin.) *οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν*. Die Unterthanen der (römischen) Feinde, welche den von diesen Feinden der Juden, den Römern, zerstörten Tempel der Juden wieder aufbauen werden, sind nicht, wie auch Harnack (p. XLIV) ausführt, ganz unerweisliche Bauleute, welche Kaiser Hadrianus den Juden zum Wiederaufbau ihres Tempels geschickt hätte, sondern heidnische Unterthanen des Römerreichs, welche in der christlichen Kirche den zerstörten Gottestempel auf höhere Weise wieder herstellen werden, zumal da wir c. 4. p. 8, 17 sq. nicht über die nächste Zeit nach dem Sturze der drei flavischen Kaiser, nicht über die Zeit des kleinen Königs (oder Kaisers) Nerva hinausgeführt werden. Weitere Erörterungen behalte ich mir um so mehr vor, da Bryennios (*σελ. ή*) eine baldige Ausgabe des Barnabasbriefs und der Ignatiana aus der Handschrift von Jerusalem in Aussicht gestellt hat.

Auch in der Ausgabe der Clemensbriefe finde ich den Gebhardt'schen Text im Ganzen etwas zu conservativ nach dem Codex Alexandrinus gehalten, so wenig ich hier manchen glücklichen Griff verkenne. Freilich wird auch in der Ausgabe von Bryennios meines Erachtens jene bisher allein bekannte Handschrift noch zu sehr befolgt. In meiner neuen Ausgabe, welche sich unter der Presse befindet, habe ich die Hs. von Jerusalem geradezu zu Grunde gelegt. Sehen

wir uns namentlich den ersten Clemensbrief näher an! C. 2. p. 5, 3 sq. bietet Gebhardt nach cod. A: *τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ ἀρ[κ]ούμενοι· καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνεστερμισμένοι* (*εστερνισμενοι* A) *ἦτε τοῖς σπλάγχνοις, καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν.* Da hätte man Gottesleiden des Erlösers. Aber wie hätte dann Photius Bibl. cod. 126, welcher in dem Anfange des zweiten Clemensbriefs die Anerkennung der Gottheit Christi ausdrücklich bemerkt, ebenso ausdrücklich in dem ersten Clemensbrief eine solche Anerkennung vermissen können? Nicht die auch von mir befolgte Aenderung der *παθήματα* in *μαθήματα*, wohl aber das Fehlen der Gottesleiden wird vollkommen bestätigt durch den Hierosolymitanus, nach welchem Bryennios, überdiess mit richtigerer Interpunction, bietet: *τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες, τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνεστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις, καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν.* Da hat man anstatt der Gottesleiden bloss Christusleiden, und Bryennios findet die alexandrinische Lesart monophysitisch oder wenigstens gut alexandrinisch. Harnack hat in seiner Anzeige der Constantinopolitaner Ausgabe (Theolog. Literaturzeitung 1876, No. 4) vielmehr die hierosolymitanische Lesart für eine Aenderung, und zwar für eine antimonophysitische erklärt, aber mit unzureichenden Gründen. Die *ἐφόδια* sollen alle Güter begreifen, welche der Christ auf seinem Pilgerwege besitzt, so dass nur Gott selbst als ihr Geber gedacht werden könne. Aber bloss die rechte Lehre finden wir als *ἐφόδια* bei Clem. Hom. XVI, 14, p. 156, 1 sq. *ἔτι δὲ καὶ ἐκ πατέρων ἐφοδιαζόμενοι τῶν γραφῶν τὰ ἀληθῆ ἕνα μόνον οἴδαμεν — θεὸν Ἰουδαίων κτλ.* In demselben Sinne schreibt Basilius epi. 56 ad Meletium: *ὠφέλιμα δεδάγματα ἢ ἐφόδια πρός τε τὸν ἐνεστῶτα αἰῶνα καὶ τὰν μέλλοντα.* Cyrill von Jerusalem bezeichnet Catech. V, 7 den Bekenntnissglauben als *ἐφόδιον ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ τῆς ζωῆς.* Solche Fassung wird hier vollends gestützt durch die parallelen *λόγους αὐτοῦ.* Gar nichts beweist es, wenn Harnack hier, wie c. 46 p. 49, 5 sq. und in dem neuen Stücke c. 58, die drei Hypostasen der Glaubensregel neben einander aufgeführt finden will. Eine solche Wahrnehmung hat gerade hier nicht die mindeste Nöthigung. Und wie ist es nur denkbar, dass Orthodoxe, welche, wie Photius lehrt, in dem ersten Clemensbriefe die unumwundene Anerkennung der Gottheit Christi vermissten, die Gottesleiden, welche sie selbst bekannten, beseitigt haben

sollten! — C. 2 p. 6, 3. 4 ist das *εἰς τὸ σώζεσθαι μετ' ἐλέους καὶ συνειδήσεως τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ*, was der cod. Alex. bietet, von mir immerhin kühn und wieder nicht an der rechten Stelle berichtigt worden, aber gewiss nicht richtig und auch von den Leipziger Herausgebern nicht wirklich erklärt durch: ut salvaretur misericordia et bona conscientia numerus electorum dei. Was soll bei der Zahl der Auserwählten Gottes, wie wir denn auch in dem neuen Stücke c. 58 *τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, c. 59 *τὸν ἀριθμὸν τὸν κατηριθμένον τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ ἐν ὅλῳ κόσμῳ* finden, der Gedanke, welchen auch Harnack nur mit einem Fragezeichen vorträgt: vobis miserantibus piamque recolentibus fratrum memoriam? Von einer Beziehung auf Mitmenschen und Brüder ist hier keine Spur. Statthaft ist hier nur die Beziehung auf Gott, welche die Hs. von Jerusalem (I) und Bryennios darbieten: *εἰς τὸ σώζεσθαι μετὰ δέους καὶ συνειδήσεως τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ*. Da hat man das Schaffen der Seligkeit *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* (Philipp. 2, 12), aber auch das Bewusstsein (die *συνείδησις*) der Erlösung durch die göttliche Erwählung. Aus dem ursprünglichen *ΜΕΤΑΔΕΟΥΣ* ist in dem cod. A geworden *ΜΕΤΕΛΑΙΟΙΥΣ*, nicht umgekehrt. Hier ist es anders wie c. 21 p. 25, 15, wo die LA. in *I εἰς κρίματα σὺν ἡμῖν* aus Verlesung von *ΕΙΣ ΚΡΙΜΑ ΠΑΣΙΝ ΗΜΙΝ* entstanden ist. — C. 3 p. 7, 4 konnte Gebhardt freilich nicht wissen, dass cod. I eine Auslassung von A. ergänzt: *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας* [*τῆς καρδίας*] *αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς*. — C. 5 p. 8, 18 ist kein Herausgeber darauf gekommen, dass zu lesen ist: *ἕως θανάτο*[*υ ἤθλησαν*], wie I bietet. — Dass c. 5 p. 8, 19 sqq. niemand anders als Petrus vor Paulus genannt wird, bestätigt jetzt I. — C. 6 p. 9, 14 sind die vielangefochtenen *Δαναΐδες καὶ Δίρκαι* durch I (*Δαναΐδες καὶ Δειρ καὶ*) vollends gesichert. — C. 7 p. 10, 3 haben wir nun zu lesen: *τ*[*ῆς παραδό*]*σεως ἡμῶν κανόνα*. — C. 12 p. 14, 8 finde ich meine Schreibung *ἥδε* wieder bei Gebhardt, wogegen Bryennios *ἡ δὲ* beibehält. — C. 14, 10. 11 ist zu lesen: *καὶ πορεύο*[*νται τῇ ὁδῷ, ὑποδεικνύουσα αὐτοῖς ἐ*[*ναλλάξ*]. — C. 14, 19 hat Gebhardt das *στέγος* von I getroffen, nur aus A. noch *σου* hinzugefügt. — C. 14 p. 16, 14 hätte Bryennios das schon durch Nikon bezeugte *εἰς αἱρέσεις καὶ στάσεις* aus I aufnehmen, nicht *εἰς ἔριν καὶ στάσεις* aus A. beibehalten sollen. — P. 16, 15 habe ich mit der Schreibung *αὐτοῖς* (vel *ἑαυτοῖς*) das *ἑαυτοῖς* in I getroffen,

wofür Gebhardt noch αὐτοῖς bietet. — C. 15 p. 18, 2. 3 hat auch I, wie A, die durch ein Homöoteleuton veranlasste Auslassung von ἐξολοθρεύσαι κύριος πάντα τὰ χείλη τὰ δόλια, welche Worte schon bei Clemens v. Alex. zum Theil fehlen. Die Hs. I hat die Auslassung schon abzuglätten versucht. — C. 18 p. 22, 1 sq. bietet die Leipziger Ausgabe nach A ἐν ἐλέει (ελαιει cod.) αἰωνίῳ, was I geradezu enthält, die von Constantinopel ἐν ἐλαίῳ αἰωνίῳ. Aber das Richtige findet sich noch bei Clemens v. Alex.: ἐν ἐλαίῳ ἁγίῳ (vgl. Sirach 45, 15), dessen Lesart ich aufgenommen habe. Das Folgende, wo David um Gottes Erbarmen fleht, setzt ja als Gegensatz voraus seine hohe Auszeichnung durch die göttliche Salbung mit heiligem Oele. Es ist eine leicht erklärliche Verwirrung, dass die Hschen. hier ἐν ἐλέει αἰωνίῳ nach Jes. 41, 8 angenommen haben. — P. 22, 6 sq. ist dem Schreiber von I bei der langen Anführung von Ps. 51, 1—17 die Geduld ausgegangen, wie er sich denn auch c. 22. 27. 35. 52 ähnliche Abkürzungen erlaubt hat. — C. 19 p. 23, 11 sq. wird meine einfache Aenderung von τους τε in τούς γε nicht bloss von Bryennios angenommen, sondern noch weiter bestätigt durch den Text von I: οὐ μόνον ἡμᾶς, ἀλλὰ καὶ τοὺς πρὸ ἡμῶν (wofür auch Bryennios noch mit A bietet: τὰς πρὸ ἡμῶν γενεὰς) βελτίους ἐποίησε, τούς τε (l. γε) καταδεξαμένους τὰ λόγια αὐτοῦ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ. — C. 20 p. 23, 23 wird freilich das von mir vor σαλευόμενοι eingeschaltete οὐ auch durch I widerlegt. — Aber c. 21 p. 27, 3 bietet I mit Clemens v. Alex., dessen LA. ich aufnahm, das einzig richtige τῆς σιγῆς, was schon Gebhardt anstatt des φωνῆς von A. hätte aufnehmen sollen. — C. 29 p. 34, 1 bringt I das schon von Junius, wenn auch nicht ganz an der rechten Stelle, vermisste ἡμᾶς, nämlich ὃς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἐποίησεν ἑαυτῷ. — C. 30 p. 34, 9 hat man nun zu lesen: ἅγια οὖν μέρη ὑπάρχοντες. — C. 31 p. 35, 14. 15 lässt I einmal das nothwendige διὰ πίστεως aus, was Bryennios mit Recht aus A beibehalten hat. — C. 32 p. 36, 6 hat wieder schon Junius das Rechte vermuthet, nämlich πάντας τοὺς ἀπ᾽ αἰῶνος. — C. 33 p. 37, 13 sq. hat Gebhardt fast ganz das Rechte getroffen, nämlich εἴδομεν (ιδωμεν A. I.) ὅτι (οτι το A) ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι. Es ist nur fortzufahren: καὶ αὐτὸς δὲ (ουν A.) ὁ κύριος ἔργοις ἀγαθοῖς (ἀγ. om. A.) ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη, wie Bryennios nach seiner Hs. bietet. — Glänzend bewährt sich die Hs. I in der vielversuchten Stelle

C. 34 p. 38, 2. 3: προτρέπεται οὖν ἡμᾶς πιστεύοντας (πιστ. om. A) ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ἐπ᾽ αὐτῷ, μὴ ἀργοὺς μηδὲ (μητε A) παρειμένους εἶναι. Die Besserung ist auch hier nur an der unrechten Stelle, an ἐπ᾽ αὐτῷ, versucht worden. — C. 35 p. 39, 11 wird meine Aenderung von πιστεως in A (wofür Gebhardt διὰ πίστεως bringt) in πιστῶς durch I bestätigt. — P. 39, 18 erhalten Lipsius und Gebhardt mit der Aenderung von φιλοξενιαν in ἀφιλοξενίαν Recht. — C. 36 p. 40, 12 haben Junius und Gebhardt (auch Andre) mit ἀτενίζομεν für ατενισωμεν das Rechte getroffen. — Auch p. 41, 6. 7 bietet Gebhardt schon im Einklange mit I: ἀντιτασσ[όμενοι] τῷ θελήματι [αὐτοῦ]. — C. 38 p. 42, 12. 13 hat A wieder viel Kopfzerbrechen gemacht. Mit I ist einfach zu lesen: ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ [wozu A hinzufügt . . . . και] μὴ ἀλαζονευέσθω. — C. 40 p. 44, 6. 7 sind die Leipziger Herausgeber durch übertriebenen Conservatismus verleitet worden zu: τῇ ὑπερτάτῳ (ὑπερτάτῃ I) αὐτοῦ βουλήσει. — In der vielversuchten Stelle c. 44 p. 46, 19 hat Gebhardt nach A beibehalten επινομην, was sich nicht rechtfertigen lässt. Die LA. ἐπιδομὴν in I ist wenigstens dem Richtigen näher, nur nicht mit Bryennios in ἐπιδοχὴν zu ändern. — P. 47, 6. 7 wird mein ἀποβάλλεσθαι (für αποβαλεσθαι in A) nicht bloss von Gebhardt angenommen, sondern auch durch I und Bryennios bestätigt. — C. 45, p. 47, 15 haben die Leipziger Herausgeber mit περὶ [τῶν] ἀνηκόντων ganz die LA. von I getroffen. — P. 48, 3 behalten die Leipziger mit Bryennios die LA. beider Hsch. εἰς τοσοῦτο ἐξήρισαν θυμοῦ bei. Aber zu ἐξερίζειν, fortzanken, stimmt weder die Uebersetzung: eo furoris incitati sunt, noch die Erklärung: εἰς τοσοῦτον ἦλασαν θυμοῦ ἐρίζοντες. Offenbar ist hier, wie mit ἐξέκαυσαν (c. 1 p. 4, 3), mit μυσαροῦ ζήλους ἀρχηγοῖς (i. 14 p. 16, 10. 11), διέστρεψαν (c. 47 p. 50, 15), ἀρχηγοὶ στάσεως καὶ διχοστασίας (c. 51 p. 54, 9), etwas Actives gemeint, und ἐξηρέθισαν an der Stelle. — C. 48 p. 50, 10. 11 hat Clemens v. Alex., wie seine wiederholte Anführung lehrt, noch gelesen ἤτω γοργὸς ἐν ἔργοις, ἤτω ἁγνός, und wenn beide Handschriften übereinstimmend, nach ihnen die beiden vorliegenden Ausgaben nur ἤτω ἁγνὸς ἐν ἔργοις bieten, so kann das nicht der ursprüngliche Text sein. Das ungewöhnliche γοργός wird niemand hinzugesetzt haben. — C. 50 p. 52, 15. 16 haben Lightfoot und die beiden Leipziger Herausgeber die Ehre, genau den Text von I getroffen zu haben: [δεώμε]θα οὖν

κτλ. — C. 51 p. 17. 18 τῶν στασιαζόντων πρὸς τὸν θεράποντα τοῦ θεοῦ Μωϋσῆν u. c. 53 p. 56, 13 sq. παρρησιάζεται θεράπων πρὸς κύριον haben die beiden Leipziger mit Recht nach der Hsch. A geboten, während Bryennios mit I giebt: τῶν στασιασάντων (richtig) πρὸς τὸν ἄνθρωπον τοῦ θεοῦ Μωϋσῆν und παρρησιάζεται δεσπότης πρὸς κύριον. Dem Schreiber von A schien der θεράπων für Moses schon zu niedrig zu sein, wie man namentlich aus der letztern Stelle sieht. — Mit c. 57 p. 60, 24 sq. tritt die Lücke in A ein, welche schon der Unterz. p. XIII und zu c. 57 p. 62, 3, wie sich jetzt herausstellt, auf ein Blatt oder 4 Columnen berechnet hat. Die Hs. I bestätigt die Ansicht, dass das Clemenscitat des Basilius de spiritu sancto c. 29 gerade hier einzufügen war. Bryennios, welcher die Lücke nach I ausfüllen konnte, hat auch hier seine Sorgfalt und Umsicht bewiesen, aber den folgenden Herausgebern doch noch manches zu thun übrig gelassen. C. 59 braucht man vor ἐλπίζειν wohl nichts zu ergänzen, sondern nur richtig zu interpungiren und eine Kleinigkeit zu ändern, wie ich es in meiner Ausgabe versucht habe. Ebendas. wird man zu ergänzen haben: ἀξιοῦμέν (σε), δέσποτα, βοηθὸν γενέσθαι καὶ ἀντιλήπτορα ἡμῶν. C. 60 ὁ ἀγαθὸς ἐν τοῖς ὁρωμένοις (l. ἐρωμένοις) καὶ πιστὸς ἐν τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ σέ. Der Schlusssatz des Capitels bedarf einer gründlichen Heilung. Am Schluss von c. 61 steht εἰς γενεὰν (l. γενεὰς) γενιῶν. C. 62 fehlt bei διευθύνειν etwa τὴν βουλὴν αὐτῶν, wie Bryennios selbst angiebt.

Den zweiten Clemensbrief hatte Harnack (p. XLI) mit mir als ein Stück jenes Schreibens betrachtet, welches Soter als Bischof von Rom (167—175) an die Korinthier erliess (vgl. Dionysius von Corinth bei Euseb. KG. IV, 23, 10). Diese Ansicht wird berichtigt durch die erste vollständigere Ausgabe. Wir haben hier nämlich, wie schon Grabe sah, eine Homilie, nur nicht, wie Bryennios meint, des römischen Clemens selbst. Der Text hat schon durch die Leipziger Herausgeber im Allgemeinen gewonnen, noch mehr durch die Handschrift von Jerusalem und die Ausgabe des griechischen Metropoliten. Der in der letztern Handschrift waltende Geist erweist sich als orthodox, namentlich c. 9: εἷς (εἰ mit Unrecht Lightf. u. Gebh.) Χριστὸς ὁ κύριος, ὁ σώσας ἡμᾶς ὢν μὲν τὸ πρῶτον λόγος (A richtig πνεῦμα) ἐγένετο σάρξ. Die verwickelte Frage über den Ursprung dieser Homilie, auch über ihre Vollständigkeit, welche ich verneine, muss ich meiner Ausgabe vorbehalten.

Die Arbeit der beiden Leipziger Herausgeber an den Clemensbriefen ist durch die neue Handschrift, deren erste Benutzung wir dem würdigen Philotheos Bryennios verdanken, auf keinen Fall vereitelt worden. Dieser Gelehrte aber hat sich durch seine sorgfältige Ausgabe einen unvergänglichen Namen gemacht und den Dank der ganzen gebildeten Christenheit für alle Zeiten verdient.

Der Anhang der Leipziger Ausgabe bringt die Bruchstücke des Papias von Hierapolis, nur nicht nach der Ordnung des Inhalts selbst. Dass das Bruchstück über die 4 Marien in dem Evangelium nicht einmal, wie auch ich meinte, einem Pseudo-Papias, sondern vielmehr dem Lexikographen Papias aus dem 12. Jahrhundert angehört, hätte auch ich schon aus Hofstede de Groot, Basilides, deutsche Ausgabe, Leipz. 1868, S. 113 Anm., lernen können. Die Presbyterorum reliquiae ab Irenaeo servatae werden Manchen willkommen sein, ebenso die sorgfältige Ausgabe der Epistula ad Diognetum, welche wenigstens noch für vornicänisch erklärt wird.

Von dem lateinischen Hirten des Hermas hat Gebhardt schon eine noch unbenutzte Handschrift in St. Omer ausgebeutet und ist noch zwei sehr alten Handschriften auf der Spur. Um so gespannter darf man auf die griechisch-lateinische Ausgabe des Hermas in einem ferneren Hefte sein.

A. H.

Karl Benrath, Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation. Mit Original-Documenten, Porträt und Schriftprobe. Leipzig 1875. 8. XII und 382 S.

Die Reformationszeit nennt der Hr. Vf. mit Recht diejenige Periode, „welche für alle Gebiete des geistigen Lebens den Anfang einer neuen Entwickelung bezeichnet, und deren Grundgedanken und Impulse in Kunst und Wissenschaft, in der Erkenntniss und Darstellung des Schönen und Wahren noch heutzutage in unserer abendländischen Cultur massgebend sind.“ Die weltbewegende Macht der Reformation ist selbst in Italien eingedrungen. So mag man es denn als eine Aufgabe der historischen Forschung bezeichnen, „mit den reicheren Mitteln, die ihr jetzt, auch in den nunmehr geöffneten Staatsarchiven zu Gebote stehen, den Nachweis zu führen: dass Italien im 16. Jahrhundert eine religiöse Bewegung aufzuweisen

hat, welche sowohl rücksichtlich der hervorragenden Bedeutung ihrer Vertreter, als auch rücksichtlich der Originalität und Tiefe der treibenden Gedanken den gleichzeitigen humanistischen und künstlerischen Bewegungen ebenbürtig zur Seite tritt." Das Bedürfniss solcher Arbeit hat auch der Graf Piero Guicciardini in Florenz, welchem das Buch gewidmet ist, gefühlt. „Als ein Opfer seiner evangelischen Ueberzeugungen aus dem Vaterlande vertrieben in den Jahren, als die Reaction zum letztenmale über Toscana hereinbrach, hat dieser würdige Abkömmling eines der edelsten Florentiner Geschlechter die Zeit der Verbannung benutzt, um den Grund zu einer Büchersammlung zu legen, an welche sich hoffentlich ein neuer Aufschwung des Studiums der italienischen Reformbewegung im 16. Jahrhundert knüpfen wird. Mit grossartiger Liberalität hat er jetzt die ganze Sammlung, mehrere tausend Bände, die sich zum grossen Theile auf jene Bewegung beziehen, eine Frucht 20jährigen Sammelfleisses, der Nationalbibliothek in seiner Vaterstadt zum allgemeinen Gebrauche überwiesen und damit endlich einen Mittelpunkt für eingehendere Studien auf jenem Gebiete geschaffen." Auch der Hr. Vf. verdankt ihm belangreiche literarische Unterstützung. Das Lebensbild Bernardino Ochino's, welcher nicht bloss mit dem römischen Katholicismus, sondern auch mit dem orthodoxen Protestantismus zerfallen ist, hat sehr parteiisch gezeichnet Zaccaria Boverio in der Chronik des Kapuzinerordens (gegen 1630), befangen genug auch noch Cesare Cantù (Gli Eretici d'Italia, 3 Bde., Turin 1865—67). „Für die letzte Lebenszeit, welche Ochino in der Schweiz zubrachte, speciell für die Geschichte seiner Vertreibung aus Zürich, liegt eine selbständige und zuverlässige Darstellung in Ferd. Meyer's 'Lokarnergemeinde' vor; bezüglich der schliesslichen Entwickelung der theologischen Anschauungen Ochino's mag man Trechsel's 'Lelio Sozini' und Alex. Schweizer's 'Centraldogmen', 1. Band, vergleichen".

Das Bedürfniss einer Monographie über Ochino hat noch so eben K. Alfr. Hase (Bernardino Ochino von Siena, Jahrbb. f. prot. Theol. 1875. III, S. 496 f.) anerkannt, auch ein Lebensbild des merkwürdigen Mannes geschickt skizzirt. Solches Unternehmen wird auch dadurch erschwert, dass die Schriften Ochino's schwer zu beschaffen sind.

Aus demselben Stadtviertel von Siena, wie die heilige Katharina, stammte auch Bernardino Ochino, geboren um 1487. Aus Angst um seiner Seele Seligkeit ward auch Ochino, wie

der etwas ältere Martin Luther, Mönch, und zwar ein Glied des strengsten Ordens, der Franciscaner von der Observanz, bei welchen er es bis zum Generaldefinitor brachte. Von dieser Zeit sagt er selbst späterhin: „Da glaubte ich gefunden zu haben, was ich suchte, und ich erinnere mich noch wohl, dass ich mich zu Christus wandte: Herr, wenn ich jetzt nicht meine Seele rette, so weiss ich nicht, was ich mir noch mehr anthun soll!? Ob ich ein ächter Pharisäer war! Mit Paulus kann ich sagen: „Ich habe Viele meines Alters im jüdischen Wesen übertroffen durch meinen Eifer für die Ueberlieferungen und Lehren der Väter" (S. 11). Aber auch bei dem Observanten konnte Ochino die gesuchte Heilsgewissheit und den innern Frieden nicht finden. Desshalb trat er 1534 zu dem allerstrengsten Orden über, dem eben erst von den Papste bestätigten Orden der Kapuziner. Ausgezeichnet durch Bildung und Gelehrsamkeit, ein gefeierter Prediger, wie ihn Italien seit Savonarola nicht gehabt hatte, ward er 1536 zum Generaldefinitor erwählt, als welcher er das erste Kapuzinerkloster in Venedig gründete. Von Volk und Fürsten ward er so verehrt, dass Siena neben der heiligen Katharina auch einen heiligen Bernhard erhalten zu sollen schien. Kaiser Karl V. hat sich des Kapuziners, welcher 1536 mit ungemeinem Erfolge in Neapel predigte, späterhin wohl erinnert (S. 24). Der Papst ernannte ihn zum apostolischen Missionar. Das Generalcapitel der Kapuziner erwählte ihn 1538 gar zum Generalvicar. Als er aber 1541 wiedergewählt ward, nahm er die Wahl schon zögernd und mit Bedenken an. Als Kapuziner ist Ochino mehr und mehr mit dem Katholicismus zerfallen. In Neapel kam er in Verbindung mit dem evangelisch gesinnten Spanier Juan Valdez, in dessen Kreisen das Bewusstsein der Rechtfertigung durch den Glauben lebendig, Schriften deutscher Reformatoren, auch Calvin's Institutio, verbreitet waren. Schon 1536 ward Ochino in Neapel der Verbreitung lutherischer Irrthümer angeklagt (S. 79). Seine Predigten in Neapel riefen 1539 eine Denunciation der Theatiner, hinter welcher wohl Caraffa steckte, hervor. Die „neun Predigten", welche Ochino 1539 in Venedig gehalten hat, lassen allerdings schon einen gewissen Zerfall mit dem kirchlichen System des Katholicismus bemerken. Zu derselben Zeit führen seine „Sieben Dialoge" bereits die Rechtfertigung durch Gottes Gnade allein durch. Diesen innern Umschwung hat Ochino selbst mit folgenden Worten gezeichnet: „Ich war noch nicht lange unter den Kapuzinern, als der Herr anfing, mir die

Augen zu öffnen. Er liess mich dreierlei erkennen: erstens, dass Christus für seine Erwählten genug gethan und ihnen das Paradies erworben hat, dass er allein unsre Gerechtigkeit ist, zweitens, dass die Gelübde der menschlichen Orden nicht allein unverbindlich, sondern geradezu unsittlich sind; drittens, dass die römische Kirche, obwohl von aussen glänzend für das leibliche Auge, nichtsdestoweniger ein Gräuel vor dem Auge des Herrn ist. Alles das hat mir der Herr klar gezeigt. Auch das Zeugniss der h. Schrift, ja das des h. Geistes in mir redete dafür, und das Gesetz erfüllte an mir seine Aufgabe. — So bin ich denn von dem Gipfel des hochmüthigen Vertrauens auf mich selbst hinabgestürzt in die Tiefe der Verzweiflung an meinen eigenen Werken und Kräften. Ich erkannte, dass ich unter dem Anschein, Gutes zu thun, mit Paulus Christum und sein Evangelium verfolgt und mich um so mehr von Gott entfernt hatte, je mehr ich mit dem Ungestüm der Werke darauf aus gewesen war, ihn zu erreichen. So befand ich mich denn in grosser Verwirrung. Aber ich bin nicht auf diesem Puncte stehen geblieben, denn Christus offenbarte sich mir in seiner Gnade, und indem ich mit Paulus das Vertrauen auf die eigene Kraft fahren liess, gewann ich neues Vertrauen zu Gott, setzte meine ganze Hoffnung auf ihn und überliess mich in Allem seiner Führung, da ich doch unter meiner eigenen Leitung stets verkehrt gegangen war" (S. 99). Benrath (S. 100) sagt über Ochino: „Er hat einen ähnlichen Kampf gekämpft, wie der deutsche Mönch im Kloster zu Erfurt, der auch um der Gewissheit der Erlösung willen „sich mit dem Teufel raufte", und doch stets den Kürzern zog, bis er sich endlich den Armen der göttlichen Gerechtigkeit entwand, um sein Heil in die Arme der göttlichen Liebe zu bergen. Beide sahen sich in der Noth ihres Gewissens zu einem tiefergehenden Studium der h. Schrift hingetrieben, für Beide wurde diese zu einer Quelle des Trostes und des Vertrauens auf Gottes endlose Barmherzigkeit".

Ein solches Oberhaupt des Kapuzinerordens konnte sich innerhalb der katholischen Kirche nur dann dauernd behaupten, wenn diese wirklich die Bahn der Reformation einschlug. Aber die römische Kirche schlug vielmehr die Bahn entschiedener Antiréformation ein, seit P. Paul III (1534—1549) den Joh. Peter Caraffa, nachmals P. Paul IV (1555—1559) zum Cardinal ernannt hatte. In demselben Jahre (1542), als ein Obertribunal der Inquisition für Italien eingesetzt ward, kam es auch zu jener Katastrophe, welche den Ochino aus

Italien vertrieb. Der erste Hauptschlag ward gegen Ochino geführt. Einer höflichen Einladung nach Rom entzog dieser sich noch rechtzeitig durch die Flucht. Ganz ähnlich floh ja auch Pietro Martire Vermigli, nächst Valdez das Haupt der evangelischen Kreise in Neapel. Im 56. Lebensjahre verliess Ochino sein Vaterland und fand eine Zuflucht in Genf, der Stadt Calvin's. Die Flucht des Oberhauptes der Kapuziner musste bei Freund und Feind grossen Eindruck machen. Der evangelisch gesinnte Aonio Paleario in Siena, später ein Opfer der Inquisition, hat die Flucht seines Landsmannes vertheidigt. In dem fremden Lande hat Ochino sein Vaterland Italien nicht aus dem Auge gelassen, und da er italienische Predigten nicht mehr halten konnte, wenigstens solche geschrieben (Prediche). Sein Verhältniss zu Calvin blieb noch ungestört. Aber zufällig ist es doch auch nicht, dass Ochino mit Calvin's Gegner, Sebastian Costellio, welcher 1544 Genf verlassen musste, befreundet ward (S. 193).

Eine Wirksamkeit als Prediger fand Ochino 1545 wieder in Augsburg, wo er für die ,Welschen' angestellt ward. Er hat aber nicht bloss für seine Landsleute in der Zerstreuung gepredigt, sondern auch tapfer gegen das Papstthum geschrieben, namentlich sein „Gespräch der fleischlichen Klugheit mit einem geistlichen oder gläubigen Christen". Zu Augsburg, wenn nicht schon vorher, hat Ochino, hoch in den fünfziger Jahren, auch sein häusliches Glück mit einer Gattin begründet, welche er doch noch vor seinem Tode verlieren sollte (1563). Aber auch in Augsburg war seines Bleibens nicht. In dem schmalkaldischen Kriege zog Kaiser Karl V vor Augsburg und forderte auch Ochino's Auslieferung. Bei Nacht und Nebel musste dieser nach Zürich und Basel flüchten.

Eine neue Heimat schien dem flüchtigen Manne England zu gewähren, wo Ochino unter dem jungen Könige Eduard VI (1547—1553) als Domherr von Canterbury hauptsächlich in London gepredigt und geschriftstellert hat. Sehr ursprünglich und eigenthümlich ist die „Tragödie", in welcher das Papstthum als Stiftung des Teufels dargestellt wird, ein Seitenstück zu Luthers Schrift: „Wider das Papstthum in Rom vom Teufel gestiftet" (1545). Einen „offenen Brief" Ochino's an P. Paul III, wahrscheinlich von Pier Paolo Vergerio verfasst, hat auch Sleidanus (ad a. 1549) der Erwähnung werth gefunden. Ochino hat die Ehre gehabt, von der Prinzessin Elisabet, der nachmaligen Königin, über die Prädestination befragt worden zu sein. „Der Scharfsinn, den sie dabei an

den Tag legte, wie auch ihr lebhaftes Interesse veranlassten Ochino noch 10 Jahre nachher, ihr die eingehenden Untersuchungen über Vorherbestimmung und freien Willen, welche er unter dem Namen der 'Labyrinthe' zusammengestellt hat, zu widmen" (S. 234 f.).

Zum drittenmale musste Ochino, jetzt 66 Jahre alt, flüchten, als die 'blutige Maria' 1553 den Thron von England bestieg. In Genf, wo er, wenigstens vorübergehend gewesen zu sein scheint, hat er die Hinrichtung Servet's gemissbilligt, jedenfalls seine 'Apologen', eine Sammlung von Anekdoten gegen Papstthum und Katholicismus, in Druck gegeben. Seit 1555 fand er eine Anstellung in Zürich als Prediger der vertriebenen Locarnergemeinde. Auch hier kämpfte er mit der Feder gegen Papstthum und Katholicismus. Sein Gespräch über das Fegefeuer, veranlasste freilich in Ulrich Zwingli's d. J. Uebersetzung schon das Einschreiten des Raths, welcher auf die katholischen Eidgenossen Rücksicht nahm. Nach einer andern Seite hin, gegen die strengen Lutheraner trat der bejahrte Ochino seit 1556 in die Schranken, um gegen Joachim Westphal die Abendmahlslehre des Consensus Tigurinus zu vertheidigen. Bezeichnend ist sein Urtheil über Luther (S. 264 f.). Der bewegliche Italiener, dessen subjectivistischen Zug Benrath wiederholt (auch S. 239) hervorhebt, konnte aber auch in Zürich nicht ohne Anstoss bleiben. Man bemerkte schon seine Abweichung von der Anselm'schen Genugthuungslehre (S. 271 f.). Namentlich die Freundschaft mit Castellio scheint den italienischen Greis immer weiter getrieben zu haben (S. 292 f.). In Zürich konnte man wohl nichts dagegen haben, dass Ochino 1560 ein umfassendes Buch gegen die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl herausgab. Es ging ihm auch noch hin, dass er die in Strassburg angeregte Prädestinationsfrage in seinen, der Königin Elisabet von England gewidmeten, 'Labyrinthen' (1561) als Problem und in Antinomieen behandelte (was Benrath S. 284 f. hauptsächlich nach Al. Schweizer ausführt). Auch der Katechismus (1561), welchen Ochino seiner Gemeinde widmete, brachte es noch nicht zum Bruche. Aber als Ochino's „dreissig Dialoge" 1563 in Basel erschienen, schien er, der 76jährige Greis, dessen Gattin eben gestorben war, unter anderm der Vielweiberei mindestens nicht entschieden genug widersprochen zu haben. Die drei Geistlichen, Heinrich Bullinger, welchen Ochino sich ganz gewogen glaubte, Gualther und Wolf gaben ein ungünstiges Urtheil ab. Der Züricher Rath

entsetzte und verwies mitten im Winter (am 22. November) den alten Mann nebst 4 Kindern. Nur die Ueberwinterung ward ihm in Nürnberg gestattet. Selbst in Polen fand Ochino keine Zuflucht. Auf der Flucht aus Polen raffte ihm die Pest drei Kinder dahin. Einsam starb der 77jährige Greis Ende 1564 zu Schlackau in Mähren. „Kein äusseres Zeichen, kein Gedenkblatt und kein Grabstein ist von ihm in dem Orte, wo er starb, geblieben. Keine Tradition berichtet, was aus dem letzten seiner Kinder geworden ist, welches von der tödtlichen Krankheit verschont geblieben war“. Benrath sagt: „Der einst gefeierte Mann hatte das Schicksal derjenigen getheilt, welche es wagen, ihrer beschränkteren Zeit vorauszueilen und ihre eigenen Wege zu gehen“.

Dem Hrn. Vf. haben wir eine nicht bloss gründliche, sondern auch anziehende Darstellung zu danken. Derselbe hat so eben in der Berliner National-Zeitung d. J. Nr. 177 aus dem Inquisitionsprocess des Carnesecchi von 1566 auch völligen Aufschluss über den Verfasser des berühmten Buchs „von der Wohlthat Christi“ gegeben, für welchen man gewöhnlich den Aonio Paleario hielt. Der wirkliche Verfasser ist vielmehr der Benedictiner Benedetto von Mantua, welcher das Buch in dem Benedictinerkloster zu Catania schrieb und von dem befreundeten Marcantonio Flaminio etwas umarbeiten liess. Das sind die beiden Verfasser, welche noch Vergerio wohl kannte. Uebrigens sei es noch ausdrücklich bemerkt, dass auch nach Benrath's Schrift der erwähnte Aufsatz von K. A. Hase, welcher auf gründlicher Forschung beruht, immer noch beachtenswerth bleibt. A. H.

Joseph Langen, die Trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Bonn 1876. 8. VI und 127 S.

Ein hervorragender Vertreter der sogenannten altkatholischen Theologie unternimmt hier den dogmengeschichtlichen Beweis, dass die Lehrverschiedenheit über das Hervorgehen des h. Geistes zwischen den katholischen Kirchen des Morgenlandes und des Abendlandes kein unüberwindliches Hinderniss einer kirchlichen Wiedervereinigung sein darf.

An der dogmengeschichtlichen Untersuchung habe ich im Grunde nur das auszusetzen, dass sie zu früh, mit Karl d. Gr. und Papst Hadrian I. abschliesst, ohne der Verhandlungen des

eigentlichen Mittelalters zu gedenken, namentlich die Wiedervereinigung der griechisch-katholischen mit der römisch-katholischen Kirche auf dem Concil zu Florenz 1439 ganz übergeht. Wie der Hr. Vf. über diese Union auch denken mochte, mit Stillschweigen durfte er sie nicht übergehen. Das Ergebniss seiner dogmengeschichtlichen Ausführungen, welche nur selten einer Berichtigung bedürfen werden, fasst Langen (S. 123 f.) selbst so zusammen. 1) Das Neue Test. lehrt (Joh. 15, 26) das Hervorgehen des h. Geistes vom Vater, nicht auch vom Sohne. 2) Die subordinatianistisch gesinnten Theologen des 3. Jahrhunderts (Tertullianus, Origenes u. A.) meinten, der h. Geist gehe aus aus dem Vater durch den Sohn, aber so, dass der Sohn geringer sei als der Vater, der h. Geist wieder geringer als der Sohn. Die Semiarianer oder Pneumatomachen bedienten sich der Formel „durch den Sohn“ um vollends den Gedanken auszudrücken, dass der h. Geist das Werk des Sohnes sei, ein Geschöpf desselben wie alles Uebrige. 3) Der Begründer der in der griechischen Kirche fortan gewöhnlichen Lehre war Athanasius: „Er lehrt, dass der h. Geist sein Wesen aus dem Vater habe durch den Sohn, und mit diesem immanenten Processe verbindet er aufs engste die Wirksamkeit des göttlichen Wesens nach aussen. — Gleichwohl aber war es nur der Glaube an die Gleichwesentlichkeit der drei göttlichen Personen, welchen er als unerlässlich für alle Rechtgläubigen bezeichnete“. 4) „Marcellus von Ancyra ist nicht der Erfinder des filioque. Er lehrt über den Ausgang des h. Geistes genau wie Athanasius, zieht aber den falschen Schluss: wenn der Geist aus dem Vater ausgeht und vom Sohne nimmt, so kann zwischen Vater und Sohn nicht zu trennen sein“. 5) Im Abendlande bürgerte der h. Hilarius die Lehre des Athanasius ein mit der ausdrücklichen Formel „durch den Sohn“. Marius Victorinus der Afrikaner dagegen war der Erste, welcher im Abendlande die Formel „durch den Sohn“ in einem gegen die Arianer gerichteten Glaubensbekenntnisse aufführte. 6) Im Morgenlande blieb man der Anschauung des Athanasius treu: „durch den Sohn“. „Nur bisweilen findet sich eine etwas veränderte Ausdrucksweise, indem Didymus sich der Formel bedient: „Vom Vater aus dem Sohn geht der h. Geist aus“, und Epiphanius „er ist aus dem Vater und dem Sohn“. Aber der Gedanke blieb doch derselbe: insofern aus dem Sohn, als er vom Vater durch den Sohn ausgeht. — Theodor von Mopsuestia und Theodoret allein [welche von dem Ausgehen des h. Geistes den Sohn

gar auszuschliessen scheinen] traten nicht für, aber auch nicht gegen die sonst allgemein verbreitete griechische Lehre ein". 7) Im Abendlande bediente sich der Formel „ausgehend von Vater und Sohn", also des eigentlichen filioque zuerst Ambrosius, aber doch nur in dem hergebrachten Sinne: durch den Sohn. Durch die lateinische Uebersetzung des Didymus wurde indess die Ausdrucksweise „aus dem Sohn" im Abendlande geläufiger. Nur vermuthungsweise kann Langen behaupten, was sogar sehr zweifelhaft ist, dass bereits die erste Synode von Toledo (um 400) das filioque in ein Symbolum gegen die Priscillianisten aufgenommen habe. Nun aber begründete Augustinus speculativ die Lehre, dass der h. Geist die persönliche Einheit sei zwischen Vater und Sohn, also nicht etwa durch Letztern, sondern in gleicher Weise von Beiden ausgehend. „Wenn Augustinus selbst noch diese Lehre als eine, freilich seiner Meinung nach biblisch begründete, theologische Speculation ansah, so bekleidete in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts [wohl erst später] das sog. Athanasianische Glaubensbekenntniss dieselbe mit der Autorität eines unumstösslichen Dogma. Trotzdem blieben auch im Abendlande Manche, wie selbst Vigilius von Tapsus, auf dem Standpunct des Augustinus stehen. Fulgentius von Ruspe dagegen gab sehr bestimmt das filioque für einen Glaubenssatz aus, und die dritte Synode von Toledo (589) schob es zuerst in das Nicäno-Constantinopolitanische Glaubensbekentniss ein". 8) „Als die Differenz zwischen Orient und Occident noch friedlich besprochen wurde, meinte Maximus, die Lateiner wollten mit dem filioque doch nur sagen, was die Griechen ausdrückten mit: durch den Sohn. Und als die fränkischen Theologen den Patriarchen Tarasius und das 7. allgemeine Concil bekämpften wegen der Formel „durch den Sohn", nahm der Papst Hadrian I. diese Formel in Schutz".

Aus allem diesem zieht Langen den Schluss: 1) Dogma ist und kann nur sein, „dass der h. Geist sein Wesen aus dem Vater hat und darum dasselbe Wesen besitzt mit Vater und Sohn. Denn nur diese Lehre ist bestimmt im NT. enthalten, wie auch von der übereinstimmenden Glaubensüberlieferung der morgen- und abendländischen Kirche bezeugt. 2) „Ebenso übereinstimmende theologische Ueberlieferung aber war es auch in der alten Kirche, und ging mitunter selbst in Glaubensbekenntnisse über, dass in Folge der Einheit des göttlichen Wesens der h. Geist ausgehe aus dem Vater durch den Sohn". 3) „Die Formel ex patre filioque hatte anfangs

noch den Sinn der traditionellen Lehre: durch den Sohn. Durch Augustinus aber erhielt sie den Gedanken, dass der h. Geist in gleicher Weise ausgehe von Vater und Sohn, aber doch mit der Beschränkung, dass das Ausgehen aus dem Sohne auch im Vater als dem einzigen Urgrunde des ganzen göttlichen Lebens wurzele. Auf diese Weise war ein wesentlicher, die Gotteslehre modificirender Unterschied selbst zwischen dem Augustinischen filioque und dem διὰ τοῦ υἱοῦ der Griechen nicht vorhanden [?]". 4) Ebensowenig wie man sagen kann, dass das Augustinische filioque zwei Principien oder Urgründe in die Gottheit einführe, waren die fränkischen Theologen in ihrem Rechte, welche in dem διὰ τοῦ υἱοῦ eine Degradation des h. Geistes erblickten. 5) Als häretisch kann weder die eine noch die andere Lehre bezeichnet werden, indem von den Vertretern beider sowohl die Einheit als die Gleichwesentlichkeit der drei Personen in Gott festgehalten wird. 6) Durch den Zusatz filioque ist also keine häretische Lehre in das Symbolum aufgenommen worden, wohl aber eine theologische Meinung, welche wegen dieser kurzen Fassung dem Missverständniss Raum gab, als solle ein doppelter Urgrund in die Gottheit aufgenommen werden. Formell war jene Erweiterung des ökumenischen Glaubensbekenntnisses unzulässig, weil sie nur von einem ökumenischen Concil hätte beschlossen werden können, damals aber, als sie vollzogen wurde, über die dogmatische Richtigkeit des Zusatzes bereits Streit herrschte, und der Zusatz von der einen Hälfte der Kirche gleichsam als Waffe gegen die andre gebraucht wurde. 7) „Dadurch, dass die gesammte abendländische Kirche den auf diese Weise aufgenommenen Zusatz Jahrhunderte lang in dem Glaubensbekenntnisse gehabt hat, vermochte er sich keine formelle Berechtigung zu erwerben. Es wäre darum wünschenswerth, dass die abendländische Christenheit den Zusatz wieder fallen liesse, ohne indess ihre jetzige theologische Anschauungsweise über die Trinität zu ändern. Durch das Aufgeben jenes Zusatzes würde die bisher unübersteigliche Scheidewand zwischen den Kirchen des Morgenlandes und des Abendlandes durchbrochen sein, und die noch übrigen Differenzen sich leicht ausgleichen lassen".

Was soll man zu diesem wohlgemeinten Friedensvorschlage sagen? Darin, dass die beiden grossen Kirchen ihre Sonderlehren als Trennungsgrund der Gemeinschaft aufrecht erhalten, liegt gewiss kein Heil. Aber so dogmatisch unbedeutend, wie sie uns dargestellt wird, ist die Lehrver-

schiedenheit am Ende doch auch nicht. Stösst man hier nicht auf eine in der kirchlichen Dreieinigkeitslehre selbst liegende Schwierigkeit? Die Einheit in der Dreiheit wird auf morgenländischer Seite dadurch aufrecht erhalten, dass sie thatsächlich in den Vater als den gemeinsamen Urquell von Sohn und h. Geist fällt. Nach Gregor von Nyssa ist der Vater für Sohn und h. Geist die gemeinsame *αἰτία τῆς ὑπάρξεως* (S. 50). Da kann auch Gregor von Nazianz eine gewisse, sogar abgestufte, Abhängigkeit des Sohnes und des h. Geistes von dem Vater nicht vermeiden (S. 56). So kommt die Gleichwesenheit der drei Personen ins Gedränge. Auf augustinisch-abendländischer Seite wird wohl die Gleichwesenheit gewahrt, da der Unterschied von Vater und Sohn, schon an sich nur relativ, in dem h. Geiste als der gemeinsamen Liebe Beider vollends aufgehoben wird. Aber Augustinus muss es doch selbst eingestehen, dass der h. Geist principaliter von dem Vater ausgeht (de trin. XV, 29). Und hält er die Einheit der Gottheit, mit Schelling zu reden, nicht als eine numerische, sondern als eine lebendige Einheit von Kräften aufrecht, so fragt es sich sehr, wie bei seiner Grundansicht noch eine Dreiheit von Personen in der Gottheit bestehen kann. Den Unterschied von Vater und Sohn (von dem h. Geiste zu schweigen) führt ja Augustinus selbst (de trin. V, 6) zurück auf ein relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. Auf der einen Seite ein gewisser Subordinatianismus, auf der andern eine Art von Sabellianismus. Eine gründliche Verständigung über jene Lehrverschiedenheit kann nicht erreicht werden, so lange man sich nicht die in der Sache selbst liegende Schwierigkeit eingesteht. Das sog. Athanasianische Symbolum müsste man ohnehin preisgeben. A. H.

A. Krauss: das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha, Perthes 1876. 8. 290 S.

Eine Schrift, die man gern und mit Befriedigung liest. Ihr erster Theil, überschrieben „das Dogma von der unsichtbaren Kirche in der protestantischen Lehrentwickelung" (S. 1—120) gibt eine durchaus selbständig auftretende Geschichte der protestantischen Kirchenlehre, über deren Gehalt und Resultat der Unterzeichnete soeben in der „Protestantischen Kirchenzeitung" (No. 15—16) ausführlichen Bericht erstattet hat. An diesem Orte sei nur darauf hingewiesen, wie der neuer-

dings von einem lutherischen Geistlichen bezüglich des Inspirationsdogmas erhobenen Klage, vermittelst einer unwiderstehlichen Invasion reformirter Gedanken seien ursprünglich lutherische Lehren so völlig vergessen worden und sei die lutherische Dogmatik in eine so weitgehende Abhängigkeit von der reformirten Schwesterkirche gerathen, dass jetzt, wer sich nicht von der reformirten Theologie in's Schlepptau nehmen lässt, sofort in Gefahr geräth, des Abfalls vom reinen Lutherthum geziehen zu werden (vgl. Resch: Das Formalprincip des Protestantismus, S. 66. 71), hier von Seiten eines reformirten Theologen wenigstens die Bestätigung ihres sachlichen Rechts zu Theil wird, sofern Krauss das Eindringen der reformirten Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche in die lutherische Begriffsbildung siegreich nachgewiesen hat.

Der zweite Theil, welcher die „neutestamentlichen Anknüpfungspuncte für das Dogma von der unsichtbaren Kirche" (S. 121 f.) behandelt, bespricht in erster Linie die Lehre von der Kirche (S. 124—141), in zweiter die Lehre vom Reiche Gottes (S. 142—178). Die gegenwärtige Besprechung hält sich vorzugsweise an diesen Theil und an das sachlich damit nahe verwandte erste Capitel des dritten, „die systematischen und praktischen Beziehungen des Dogmas von der unsichtbaren Kirche" entwickelnden Theiles (S. 179—290). Bei Seite gelassen bleibt hier Alles, was schon in der genannten Besprechung des vorliegenden Werkes berührt war.

Während der Rückgang auf das sog. Christenthum Christi den reformirten Dogmatiker mit dem oben vorgeführten lutherischen Theologen verbindet, erweist sich das ungleich gereiftere und mit dem wirklichen Stand der Kritik vertrautere Urtheil des ersteren schon in der Art, wie er an die ganze Frage herantritt. Wir heben dies hervor, weil wir darin einen abermaligen Beweis für das unwiderstehliche Vordringen der gesunden geschichtlichen Betrachtungsweise des Sachverhaltes erblicken. „Wir müssen zwischen der Bedeutung unterscheiden, welche Jesus sich selber zuerkannt, und der Bedeutung, welche ihm nachträglich von der gläubigen christlichen Gemeinde zuerkannt worden ist" (S. 160 f.). „Es muss unterschieden werden zwischen der Stellung, welche eine weltgeschichtliche Persönlichkeit sich selber nach ihrem eigenen Bewusstsein zuweist, und der Stellung, welche sie im dankbaren Gedächtniss der Nachwelt erhält" (S. 162). Um jene festzustellen, kann man sich nicht wohl auf das Johannes-

evangelium berufen; „denn abgesehen von der Authenticität ist die Berichterstattung allgemein zugestandenermassen eine nicht lediglich referirende, sondern dogmatisch gefärbte, was mir noch kein Beweis gegen die Authentie, wohl aber ein Hinderniss in der Benutzung als geschichtlicher Quelle für die ursprüngliche Lehre Jesu ist“ (S. 161). Man kann nicht genau unterscheiden, wo Jesus und wo der Evangelist spricht (S. 146. 159. 177). Das auffällige Zurücktreten der Idee vom Reiche Gottes im vierten Evangelium wird richtig mit der Thatsache in Verbindung gebracht, dass bei Johannes die Person Jesu selbst die centrale Stellung einnimmt, welche bei den Synoptikern dem Reiche Gottes zukommt. „Damit gibt aber das vierte Evangelium nicht die Predigt Jesu historisch getreu wieder, sondern drückt die Wirkung aus, welche von der ganzen Erscheinung des als Heiland erkannten Meisters auf die gläubigen Jüngerkreise ausgegangen war“ (S. 162). „Während uns desshalb die synoptischen Evangelien ungefärbter den Jesus zeigen, welcher geschichtliche Wirklichkeit ist, führt uns das vierte Evangelium die Bedeutung vor, welche der geschichtliche Mittler für seine Gläubigen gewonnen hat und gewinnen musste, wenn er ihnen zum Mittler werden sollte“ (S. 169). Wo von Seiten einer von Haus aus conservativ gerichteten Kritik dem geschichtlichen Thatbestande so aufrichtig und rund formulirte Zugeständnisse gemacht werden, da hat der Streit über die Johannesfrage sein unmittelbarstes und wesentliches Interesse schon verloren; er tritt, sofern es sich noch um Sichtung und Werthung der Tradition u. s. w. handelt, in die Reihe der Schulcontroversen zurück. Dass selbst eine fortgeschrittene Kritik unsrem Verfasser gegenüber auf diesem Puncte, wo der Friede in Sicht ist, angelangt ist, beweist folgender, vorsichtig erwogener Satz: „Wo die allgemein menschliche und bleibende Wahrheiten aussprechende Religion auftritt und sich durch eine übermächtige Individualität durchkämpft, da wird die Wissenschaft in dieser Individualität eine einzigartige Persönlichkeit anzuerkennen nicht umhin können; aber sie wird desshalb das allgemeine Gesetz der Geschichte nicht durchbrochen erachten, und wenn sie auch eine sonst nicht wieder vorkommende Höhe des Selbstbewusstseins für möglich und für gerechtfertigt hält, so wird sie nichts destoweniger denjenigen Quellen, welche im Bewusstsein des Religionsstifters die Person hinter die Sache zurücktreten lassen, als ursprünglicheren den Vorzug geben, und dagegen in solchen Schriften, welche den Religionsstifter, um

die Religion darzustellen, sich selbst verkündigen lassen, schon die überquellende Dankbarkeit des gläubigen Jüngers erkennen, die, ohne täuschen zu wollen oder absichtlicher Täuschung bewusst zu sein, den Glauben an das durch den Meister empfangene Heil als Glauben an den Meister selbst auffasste und demgemäss in dessen eigenes Bewusstsein zurückverlegte" (S. 162 sq.). — Ich unterschreibe.

Sofern nun aber allerdings auch in der synoptischen Geschichte fraglos ein Punct erreicht wird, da der Glaube an die Erfüllung und Verwirklichung des Reiches Gottes gar nicht mehr denkbar erscheint ohne Glauben an die Person Jesu, in welcher jenes erfüllt oder wenigstens der Organisationspunct für seine Verwirklichung gegeben ist, rücken sich synoptische und johanneische Darstellung wieder näher (S. 177), immer aber so, dass ersterer zufolge das Gottesreich auf Erden Zweck, Jesus aber das Mittel oder vielmehr der Mittler bleibt (S. 163). Darüber geht auch Matth. 11, 27, die der Höhe des johanneischen Christusbildes am meisten entsprechende Stelle (S. 164 sq.), ja selbst die Bezeichnung Jesu als König Joh. 18, 36. 37 nicht hinaus (S. 166 sq.). „Wir können uns desshalb in der Darstellung der Lehre Jesu vom Reiche Gottes der Berücksichtigung des Begriffes Reich Christi in soweit entschlagen, als wir keine andere königliche Stellung Christi im Reiche Gottes zu statuiren haben, als welche ihm vermöge seiner geschichtlichen Bedeutung für die Verwirklichung des Himmelreichs auf Erden zukommt" (S. 167). Die wenigen Stellen, welche darüber hinausführen weisen sämmtlich eschatologischen Zusammenhang auf, wobei dann nur die Wahl bleibt, dass Jesus, indem er seine wirkliche Wiederkunft bei Lebzeiten des damaligen Geschlechts weissagte, „sich getäuscht hat", oder dass er seine Auferstehung im Auge hatte, wobei er das Reich nur in dem gleichen Sinne das seinige nennen konnte, wie er auch die Jünger, die er zu Gott führen, nicht aber für sich behalten will, die Seinigen nennt (S. 167).

Die souveräne Stellung, welche jener besprochene „Glaube an seine Person" in Lehre und Praxis Jesu mit der Zeit einnahm, bildet die einzige directe Brücke, welche vom particularistischen Ausgangspunct zum universalistischen Resultate der Wirksamkeit Jesu und damit zu derjenigen Bestimmtheit des Begriffs „Reich Gottes" führt, worauf unser Verfasser immer wieder zurückkommt und den grössten Werth legt (S. 150 sq. 153 sq. 159 sq. 157 sq. 183 sq. 189. 194). Richtig hebt nämlich der Verfasser hervor, wie die Idee des Reiches

Gottes, sofern sie nur auf monotheistischer Grundlage entstehen konnte, an sich einen universalistischen Hintergrund aufweist, wenn der Jude desselben auch nicht ansichtig geworden ist (S. 183). So gut wie der Vater Matth. 5, 45. 48 (S. 189), steht auch sein Reich in gleichmässiger Beziehung zu der gesammten persönlichen Creatur, wenn auch das Judenthum sich dieser selbst gleichsam substituirte. „Jesus durchbrach diese Schranke, indem er die Religion als Angelegenheit des Menschen behandelte. Seine religiöse Stellung gegenüber dem Judenthum besteht gerade in dieser universalistischen Auffassung der Reichsgottes-Idee“ (S. 183). Gleich darauf wird indessen anerkannt, dass auch Jesus den neuen Gedanken nicht von Anfang an mit allen Consequenzen aussprach, dass er nur nach und nach zu letzteren vorschritt (S. 184). Ich meinerseits bezweifle überhaupt, ob der Universalismus Jesu, in dem historisch richtig begrenzten Umfange seines Begriffes, sich irgendwie als eine logische Consequenz des Gedankens vom Reiche Gottes eingestellt hat, sondern möchte auch in dieser Beziehung viel sicherer appelliren an „das grosse und milde Herz, das im Gegensatz zu aller durch Menschenwort aufgerichteten Schranke das Heil einer jeden heilsbedürftigen und heilsbegierigen Seele brachte, das Reich einem jeden gläubigen und in der Liebe thätigen Menschen aufschloss“ (S. 155). Die Nähe nicht blos, sondern auch das Dasein des letzteren stand schon längst fest, als Jesus noch den Jüngern particularistische Missionsweisungen mit auf den Weg gab und der Kananäerin gegenüber den Conflict mit dem eigenen Programm scharf empfand. Dass er hier und beim heidnischen Centurio einem Glauben an seine Person begegnete, wie er ihn in Israel nicht gefunden (vgl. S. 151) — das war es, was ihn staunend stille stehen und neue Wege Gottes ahnen liess, die ihm selbst keineswegs von vornherein geläufig waren. Seither sind erst Worte möglich, wie einerseits das von Tyrus und Sidon, wo Gläubige aufgestanden sein würden, wenn nur die Predigt vom Reiche dahin gedrungen wäre (S. 194), wie andrerseits das von den enterbten Weingärtnern (S. 152). Somit war es zunächst ein anderer Punct in dem Selbstbewusstsein Jesu, auf welchem die universalistischen Gedanken in Fluss geriethen. Aber sein Reichsgottes-Gedanke war — dies wird ganz richtig im Einzelnen nachgewiesen (S. 149 sq. 153. 156 sq.) — allerdings weit genug, um auch den stolzeren Wellengang in sich aufnehmen zu können, weit genug, um den paulinischen Universalismus zu vertragen.

„Das Wesentliche, worauf hier Alles ankömmt, liegt darin, dass Jesus die Reichsgottes-Idee von Anfang an ohne Rücksicht auf nationale, zeitliche und örtliche Beschränkungen auffasste und zum Ausdruck brachte“ (S. 184). Auch diesem Satze bereiten wir zwar keine Opposition, aber wir können ihn uns nur unter dem vom Verfasser selbst vertretenen (vgl. S. 149) Vorbehalt aneignen, dass Jesus das von ihm gepredigte Gottesreich im innigsten Zusammenhang mit den Ordnungen des alten Gottesbundes, mit den geschichtlichen Bedingungen des religiösen und des sittlichen Gesammtlebens Israels auffasste. Es ist freilich wahr, dass dieses Reich, sofern es fortwährend auch als ein erst noch kommendes, vom Himmel her zu verwirklichendes, als ein „transcendentes“ gepredigt wird, vor jeder Identification mit der israelitischen Theokratie gesichert erscheint (S. 152 sq.). Aber das will eben nur besagen, dass Jesu die Idee des Reiches als noch in keiner Epoche der israelitischen Volksgeschichte realisirt galt; was noch im Reste sich befand, war eben das Beste. Dass aber auch dieses Beste immer noch im Anschlusse an die Formen der Theokratie vorgestellt wurde, scheint doch aus Stellen wie Matth. 19, 28 = Luc. 22, 28—30 zu erhellen, über welche wir nicht so rasch uns hinwegsetzen können (S. 160). Gerade dieses Anknüpfen an die wirklichen Verhältnisse einer Volksgemeinde unterschied die Reichsgedanken Jesu von vornherein von dem idealen Luftgebilde der stoischen Menschheitsverbrüderung und gab seiner Rede populäre Fasslichkeit und Zugkraft (Kr. S. 143). Die Synthese, welche Nationales und Universalistisches im Geiste Jesu fanden, macht geradezu den originellsten Zauber seiner Persönlichkeit aus. Etwas derartiges ist einfach nicht mehr dagewesen. Hier ist Alles jüdisch, Alles aber zugleich so vollkommen menschlisch, dass keinerlei Idealisirung gezwungen und abseits gelegen erschien.

Eine gute Anwendung von dieser Wahrheit macht Krauss, wo er den Unterschied zwischen Lev. 11, 44 (heilig sein, weil Gott heilig ist!) und Matth. 5, 48 (vollkommen sein, wie der Vater im Himmel!) erörtert. Gewiss war die erste Stelle nicht ohne Einfluss für die Existenz der zweiten. Aber „es ist etwas principiell Anderes, ob ich Jemandem zumuthe, heilig zu sein wie Gott, weil er diesem bestimmten einzelnen Volke angehöre, das sich Gott auserwählt habe, oder ob ich von dem Menschen verlange, vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel, weil dieser über Böse und Gute, über Gerechte und Ungerechte Vater sei. Im ersteren Falle be-

gründe ich die Forderung durch einen Lehrsatz aus einer particularistisch gedachten Religion, im letzteren Falle durch die Voraussetzung der Religion als einer den Menschen als solchen betreffenden Angelegenheit" (S. 190). „Hat nun Jesus dieses vollkommene Ideal aufgestellt, so werden die früheren und überhaupt die ausserhalb des Christenthums vorhandenen Ideale nicht lediglich werthlos, sondern sie verhalten sich dann nur zu dem christlichen wie relative zu dem absoluten" (S. 191). „Was ein qualitativ Anderes ist, wenn christliche und nichtchristliche Frömmigkeit und Tugend mit einander verglichen werden, das ist ein blos quantitativ Anderes, sobald beide verglichen werden mit dem über beiden stehenden absoluten Ideale" (S. 192).

Die mitgetheilten Sätze charakterisiren die Richtung, in welcher der Verfasser die Frage nach der Realisirbarkeit des Ideals ausserhalb der Gemeinschaft mit Christus beantwortet (S. 189 sq.). Hierzu dient dann allerdings trefflich die Hypothese, die Jesus über Tyrus und Sidon, über Ninive und Saba aufstellt, und wenn man nicht den Täufer selbst nach Matth. 11, 11 von der Seligkeit ausschliessen will, so würde man gestehen müssen, „dass Jesus den Endentscheid über das ewige Heil nicht von dem objectiv vorhandenen Ideal, sondern von der subjectiven Beschaffenheit des nach Verwirklichung des Ideals Strebenden abhängig dachte" (S. 195). „Dann ist die christliche Religion nicht auf die christliche Kirche beschränkt, sondern es gibt Christen auch ausserhalb des historischen Christenthums" (S. 196), und Zwingli's Satz von den „edeln Heiden" behält schon im Hinblick auf Luc. 13, 28 sq. wenigstens hypothetische Geltung (S. 154. 187. 200). Auch auf die parallel mit dieser Auseinandersetzung gehende, interessante Ausführung über die grössere Weitherzigkeit, mit welcher der Calvinismus die Frage, ob extra ecclesiam Seligkeit zu finden, beantworten konnte (S. 205), sei hier hingewiesen. Dieselbe gipfelt übrigens in dem Satze, die von Zwingli ausgegangene Begriffsbestimmung der unsichtbaren Kirche führe zur Umsetzung dieses Begriffes in denjenigen des Reiches Gottes als des Weltzweckes, „der zwar von dem historischen Christenthum nicht so umspannt wird, dass er ausser demselben nicht vorhanden wäre, dem aber das historische Christenthum als das vollkommenste und entsprechendste, daher auch immer ausschliesslicher alle vorbereitenden Mittel verdrängende Mittel dient" (S. 212).

Liegen schon solcherlei Nachweise ziemlich seitab von

der breiten Heerstrasse traditioneller Gläubigkeit und conservativen Verhaltens, so verdient nicht mindere Anerkennung, was der Verfasser über den Unterschied der Stellung, welche Jesus und welche die Jünger (S. 172 sq. 174. 177 sq.), und welche unter den letzteren wieder Paulus selbst und die paulinischen Epigonen zum Begriffe der Kirche einnehmen (S. 133. 135 sq. 139 sq.), sagt. Das offene, übrigens auch wohl motivirte Bekenntniss, dass die Lehre von der Kirche, wie sie im ersten Timotheusbriefe und in den Epheser- und Kolosserbriefen hervortritt, ausreicht, um diese Briefe dem Paulus abzusprechen und der nachpaulinischen Entwickelungsepoche zuzuweisen, muss um so anerkennenswerther erscheinen, wenn man weiss, wie empfindlich die in vielem Anderen unserem Verfasser gesinnungsverwandten Kreise unserer theologischen Welt auf solchen Puncten zu sein pflegen, und wie wenig dazu gehört, unsere Gross-Kophta's ausser sich zu bringen und „gegenüber der sich selbst überstürzenden negativen Kritik unserer Tage“ thränenreich und boshaft zugleich zu stimmen.

H. Holtzmann.

Willibald Beyschlag, zur Johanneischen Frage. Beiträge zur Würdigung des vierten Evangeliums gegenüber den Angriffen der kritischen Schule. Erweiterter Separatabdruck aus den „Theologischen Studien und Kritiken“. Gotha 1876. 8. XVI und 260 S.

Hr. Dr. W. Beyschlag ging in seiner Abhandlung: „Zur Johanneischen Frage“, von welcher ich nur den ersten Artikel (Theol. Stud. u. Kritik. 1874, IV, S. 607—723) in meiner „Historisch-kritischen Einleitung in das NT.“, Leipz. 1875, S. 700, schon berücksichtigen konnte, auf diejenige Stellung, welche ich seit langen Jahren in der Johannes-Frage vertreten habe, so gar nicht ein, dass ich mir die Freiheit nahm, seine Abhandlung als eine solche zu bezeichnen, welche „weder den eigentlichen Stand der Johanneischen Frage ins Auge fasst, noch auch nur etwas Neues bringt.“ Seitdem sind nicht bloss die beiden andern Artikel (Theol. Stud. u. Krit. 1875, II. III.) erschienen, sondern auch ein „erweiterter Separatabdruck“, über welchen ich, gern zu sachlicher Verhandlung bereit, mich freuen würde, wenn das Vorwort und mitunter die Schrift selbst, nicht zu andersartigen Verhandlungen Anlass gäbe. Beyschlag sagt (S. VII): „dass meine Arbeit auf starken Widerspruch seitens einer theologischen Schule stossen würde, welche die Unächtheit des vierten Evangeliums bereits

unter ihre Dogmen aufgenommen hat, darauf war ich gefasst. Aber ich durfte erwarten, dass dieser Widerspruch mit Gründen erhoben und so durch wirkliche Bestreitung meiner Argumente ein fruchtbarer Austausch zwischen Gegnern und Freunden des Johannesevangeliums [wie wenn die Gegner der Aechtheit dem Johannesevg. selbst feind wären!] herbeigeführt werden würde. Diese Erwartung hat mich getäuscht. Die beiden Sprecher der „kritischen" Schule, welche bis dahin auf meine Abhandlung Rücksicht genommen haben, Hilgenfeld in seiner Historisch-kritischen Einleitung ins NT., und Keim in der zweiten Auflage seiner (kürzeren) Geschichte Jesu, haben es vorgezogen, mich als einen, der auf gar keine ernstliche Widerlegung Anspruch habe, vornehm abzufertigen". Nun, Schreiber dieses, welcher übrigens sehr bestrebt ist, auch bei sehr abweichenden theologischen Ansichten den wissenschaftlichen Anstand aufrecht zu erhalten, fühlte sich eben von Beyschlag vornehm übergangen, nicht einmal abgefertigt, meint aber, die Würde eines wissenschaftlichen Tones auch hier nicht verletzt zu haben. Ein Freund von Beyschlag sagt in der „Neuen Evangelischen Kirchenzeitung" d. J. Nr. 19, S. 302 gar: „Im Vorwort verwahrt sich der Verfasser gegen die Angriffe, besser die vornehme Abweisung, die seine Aufsätze [nein, meinerseits höchstens sein erster Artikel] durch Hilgenfeld und in noch unwürdigerer Weise durch Keim erfahren haben". Hr. D. Beyschlag hat sich nun selbst auf meine Stellung in der Johannesfrage etwas eingelassen, und so vornehm bin ich nicht, dass ich einem jedenfalls wahrheitsliebenden Manne nicht Rede stehen möchte. Ich freue mich sogar, dass ein Führer der sogenannten Vermittlungstheologie in der Johannesfrage Stellung genommen hat. Für den Fall, dass ich dazu kommen sollte, ihm zu antworten, sichere ich ihm eine durchaus sachliche Haltung zu, auch einen etwas würdigeren Ton, als wenn er z. B. (S. 137) die Auslegung von Joh. 4, 22, in welcher Hengstenberg zum guten Theile mit mir zusammentraf, geradezu „absurd" nennt. Ueber die Johannesfrage ein weiteres Wort zu reden, wird sich wohl bald Gelegenheit finden. Wer die vermittelungstheologische Rechtfertigung, nicht des Johannesevg., sondern seiner Aechtheit kennen lernen will, mag Beyschlag's beredte Darstellung, nur mit einiger Prüfung, durchgehen.

A. H.

---

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XVIII.

# Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen.

Von

**Prof. G. Heinrici**
in Marburg.

So lange man die spärlichen Andeutungen, welche im Neuen Testament über die Verfassung der apostolischen Gemeinden sich finden, als ein Ganzes behandelte, das auf einen und denselben Grund und Boden gehöre und gleicher Weise dazu beitrage, die Grundsätze der kirchengründenden und leitenden Thätigkeit der Apostel aufzuhellen, galt, besonders seit C. Vitringa's gelehrte Untersuchungen über die alte Synagoge ein reiches und gut gesichtetes Material darboten,[1] unbeanstandet die Annahme, dass Verfassung und Bräuche der jüdischen Synagoge die Formen der christlichen Gemeinschaften nach allen Richtungen bestimmt hätten; von Paulus ebenso wie von Petrus sei das Vorsteher-, Aeltesten- und Lehramt überall, wo Gemeinden gesammelt wurden, entweder sogleich oder bei wiederholter Anwesenheit nach dem Vorbild der Synagoge eingesetzt. Seitdem jedoch das Postulat Anerkennung erlangt hat, bei Erforschung des Urchristenthums nicht mit der Synthese verwandter Aussagen zu beginnen, um aus ihnen wohl oder übel ein Mosaikbild zu construiren, sondern eine jede vor allem andern

1) Campegii Vitringae de Synagoga vetere l. III. Leucopetrae 1726.

nach ihrer eigenthümlichen Bedeutung zu erfassen, seitdem es also auch nicht mehr für selbstverständlich gilt, dass z. B. die Bischöfe und Aeltesten der Pastoralbriefe in die Korintherbriefe und den Römerbrief eingetragen werden dürfen, sondern vorher die Frage zu erledigen ist, ob solche Beamte in diesen Briefen Raum finden, stösst der Versuch, ein anschauliches Bild von der Organisation der ältesten occidentalischen Gemeinden zu entwerfen, auf nicht geringe Schwierigkeiten. Waren sie Conventikel? waren sie organisirte Gesellschaften? bestanden sie aus Gleichgesinnten, die durch kein festes äusseres Band zusammengehalten wurden? Für jede dieser Ansichten kann man den Apostel Paulus citiren. Er richtet seine Sendschreiben bald an die *ἐκκλησίαι* eines Districts (Gal. 1, 2), bald an die bestimmte locale *ἐκκλησία*, die dann zugleich der Vorort ist für die im Umkreis lebenden „Heiligen" (1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 1, 1); und wie er an die Römer schreibt, fasst er die dortigen Gläubigen zusammen in die Anrede: „Alle die in Rom sind als Gottes geliebte berufene Heilige" (R. 1, 7). Seine Grüsse ferner richtet er nicht nur an die ganze Kirche oder an einzelne Gläubige, sondern auch an Hausgemeinden, welche in nächster Beziehung zu einzelnen hervorragenden Gliedern der Gemeinschaft stehen (*ἐκκλησία κατ' οἶκον*. R. 16, 5). In welchem Verhältniss stehen diese Bezeichnungen zu einander? Sind die Andeutungen, die wir über diese Bestandtheile der Gemeinden in den Briefen des Apostels finden, der Art, dass sie uns ein Recht geben, die Lücken, welche die directen Nachrichten lassen, aus unserer Kunde über die jüdische Synagoge zu füllen? —

Sowohl die unangefochtene Authentie wie die in ihnen verhandelten Gegenstände machen die Korintherbriefe zur wichtigsten Erkenntnissquelle der ursprünglichen Verhältnisse paulinischer Gemeinden. Wir haben uns daher die Aufgabe gestellt, an ihnen zugleich mit Rücksicht auf die parallelen Aussagen des Römerbriefs zu prüfen, ob die Verfassung der jüdischen Synagoge in irgend welcher Weise auf die heiden-christliche Gemeinde Korinths übertragen war, oder ob der Apostel an

gegebene hellenische Verhältnisse auknüpfte, als er in Korinth das Christenthum pflanzte? Ist letzteres zu bejahen, so fällt damit auch die Annahme, dass Paulus es einzig der immanenten Kraft des von ihm verkündigten Evangeliums überlassen habe, die nothwendige Organisation zu schaffen, und sich mit der Bekehrung einzelner, die dann in unvereint nebeneinanderbestehenden Conventikeln sich irgend wie zusammengefunden hätten, begnügte [1]).

I. Wenn die Apostelgeschichte berichtet, dass der Proconsul Gallio die Juden, welche Paulus verklagten, mit dem Bescheid von sich gewiesen habe, ihm stehe die Entscheidung von „Streitfragen über Lehre, Namen und ihr Gesetz“ nicht zu (act. 18, 15), so handelte er in Anbetracht der jüdischen Privilegien ebenso correct, als das Verfahren der Juden auffallend ist [2]). Sie müssten eben im blinden Eifer eines ihrer werthvollsten Rechte, das ihnen gestattete, die inneren Streitigkeiten unter sich zu schlichten, Preis gegeben haben. Ferner müsste, wenn wir Gallio streng beim Worte nehmen dürfen, der Streit zwischen dem Evangelium des Paulus und dem Judenthum als interne Angelegenheit derselben Religionsgemeinschaft aufgefasst werden, und Paulus wäre als ein des Haders und der Neuerungen froher jüdischer Schriftgelehrter, der die Eintracht der Synagoge störte, angesehen. Doch verbietet die Apostelgeschichte selbst eine solche Verbindung der von Paulus gegründeten Gemeinde und der Synagoge. Nicht nur an andern Orten sind nach ihrem Bericht die Christengemeinden nicht eher gegründet, als nachdem Paulus, von den Juden missachtet und ausgestossen,

---

1) Vergl. Grotius zu Röm. 16, 17: „Non fuisse tunc conventus communes aut presbyterium Romae, alioquin voluisset tales excommunicari.“ Ueber die hierher zielenden Ansichten von Kist und Baur vgl. Beyschlag, die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des neuen Testaments. Haarlem 1874. S. 59ff.

2) Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch. S. 626f. Joseph. Ant. XIV, 10, 17: *Ἰουδαῖοι — ἐπέδειξαν ἑαυτοὺς σύνοδον ἔχειν ἰδίαν κατὰ τοὺς πατρίους νόμους ἀπ ἀρχῆς καὶ τόπον ἴδιον, ἐν ᾧ τά τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσι.*

den Staub der Synagoge von seinen Füssen geschüttelt hatte, sondern auch in Korinth bot erst das Haus des Proselyten Justus, der auffallender Weise in den Korintherbriefen nicht erwähnt wird, dem Evangelium eine Freistatt (act. 18, 7). Losgelöst und unabhängig von den Synagogen bestanden also die paulinischen Gemeinden, so weit wir über sie Nachricht haben; das „Evangelium der Vorhaut" und „das Evangelium der Beschneidung" gedieh daher nur auf gesondertem Gebiet. Doch dadurch ist die Ansicht nicht ausgeschlossen, dass dieses wie jenes nach dem Vorbild der Synagogen sich organisirt habe, zumal wenn die beziehungsweise Freiheit der Bewegung, deren sich die Synagogen überhaupt und die der Diaspora in noch höherem Masse als die Palästina's erfreuten, von dem Apostel in der Richtung fortgebildet wurde, dass die nationalen Schranken, welche das Judenthum, wenn es sich nicht selbst aufgeben wollte, festhalten musste, fielen. Es ist ja bekannt, dass im Gegensatz zu der strengen Scheidung von Priester und Volk und zu dem einseitig repräsentativen und sacramentalen Culte, welcher die Religions-Uebung im theokratischen Mittelpunkte des Judenthums, im Tempel, ausmachte, die Synagoge jedem Israeliten das Recht gab, für die Erbauung der Glaubensgenossen thätig zu sein. In ihr ferner ruhte die Erbauung nicht auf sacramentalen Riten, sondern bestand in Gebet und Lesen wie Auslegen der heiligen Schriften [1]). Keine hierarchische Abstufung, nichts von rituellem Gepränge fand in ihr Raum. Galt im Tempel der Priester nur sofern ihn sein priesterliches Kleid als Diener Jehovah's darstellte, so unterschied in der Synagoge kein äusseres Merkmal den Ausübenden von dem Aufnehmenden; war im Tempel die Berechtigung zur Uebernahme priesterlicher

---

1) Vitringa, de syn. vet. S. 46, citirt: „Omnes ascendunt (ad legendum) ad septenarium legentium numerum conficiendum, etiam mulier et minorennis. Dixerunt tamen sapientes nostri b. m., mulier in Synagoga non leget propter honorem coetus." Ueber die weitere Einrichtung des Cultus vergl. die wichtigen Belegstellen bei Philo, Quod omnis probus liber § 12; de vita contempl. § 10, vita Mosis III, § 27.

Functionen an Alter und auch an Abstammung gebunden, so stand es jedem Israeliten, auch dem minderjährigen frei, das Wort in der Synagoge zu nehmen; auch körperliche Gebrechen, die vom Priesteramt ausschlossen, waren hier kein Hinderungsgrund thätigen Antheils. Der Mann, nicht das Amt stand im Vordergrunde; und wo Israeliten sich zusammen fanden, lag ihnen als solchen die Pflicht ob, eine Synagoge zu begründen. [1])

Dieser Weitherzigkeit der Institution entsprach die grosse Verbreitung der Synagogen. Nicht nur in Palästina, wo z. B. in Jerusalem ihre Zahl auf 480 (?) angegeben wird, sondern überall, wo Juden lebten — und wohin waren sie nicht gedrungen in der Kaiserzeit? — fanden sie in der Synagoge ihren Einheitspunkt. Dieselbe wurde bald von einem collegialischen Vorstand geleitet, besonders bei grösserem Umfange, bald stand ein Lehrer und Leiter an der Spitze [2]). Bald waren es Wohlthäter, welche die Synagoge begründeten, bald sorgte die Gemeinde selbst für die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse. — Die Verhältnisse entschieden über die Art der Organisation; und um so zwangloser durfte denselben Rechnung getragen werden, als die Gottesverehrung des jüdischen Volks ebenso wie die Nation selbst unter der Römerherrschaft, abgesehen von seltenen Ausnahmen, seit Cäsar eine durch Privilegien bevorzugte und geschützte Stellung behauptete. Die Juden hatten nicht allein Freunde und Gönnerinnen bei Hofe, sondern waren auch eine ansehnliche sociale Macht, mit der man es nicht gern verdarb. [3])

---

1) „In omni loco, ubi decem sunt Israelitae ingenui, ibi necesse est ordinare domum, in quam congregantur ad fundendas preces.“ Citirt bei Vitringa S. 45.

2) זקנים. Die Inschrift v. Berenike (Corp. inscr. gr. n. 5361) nennt neun Vorsteher. *Πρεσβύτερος* Corp. inscr. gr. Nr. 9897, — *γερουσιάρχης συναγωγῆς Αὐγοστησίων* Nr. 9902, — *πατὴρ συναγωγῆς Ἐλαίας* Nr. 9904.

3) Schon zu Cicero's Zeit. Vgl. p. Flacc. c. 28. Ueber die Privilegien vgl. Joseph. antiq. XIV, das ganze 10. Cap. Auch Augustus begünstigte trotz seiner Abneigung gegen orientalische Culte, die jüdische Gottesverehrung. Vgl. Joseph. Ant. XVI, 6.

Alle diese Momente, die Verbreitung der Synagogen, ihre bevorzugte Stellung, die Elasticität ihrer Verfassung, legen die Vermuthung sehr nahe, dass die vom Judenthum ausgehenden Missionare des Evangeliums die ihnen vertrauten und altgewohnten Formen auf die neu begründeten Christengemeinden übertrugen. Auch von Paulus würde das gelten, wenn wir seine Vorschriften und Rathschläge für Lehre und Leben seiner Gemeinden nach den Pastoralbriefen und der Apostelgeschichte beurtheilen. Jedoch will weder das Grundprincip der Predigt des grossen Heidenapostels, noch der Charakter der wichtigsten Gemeinde, die er im Occident gegründet hat, unter diese Annahme sich fügen.

Zunächst ein Wort über das erste. Mit derselben Entschiedenheit, mit der Paulus die volle Gleichwerthung aller Menschen vor Gott betonte, lehnte das Judenthum dieselbe ab; mit derselben Bestimmtheit, mit der Paulus die Indifferenz der äusseren Lebensstellung und des äusseren Thuns für das Verhältniss der Menschen zu Gott behauptete (1 Kor. 7, 18 f.), hielt das Judenthum an den nationalen Vorurtheilen, den Ceremonien und Sitten der Väter fest.[1]) Nur insofern ist der „Sünder aus den Heiden" Gott angenehm, als er das Joch des Gesetzes auf sich nimmt, und zwar nach dem ganzen Gewicht und der ganzen Zahl der Satzungen, welche die von den Propheten geforderte Herzensfrömmigkeit bereits zu einem unerreichbaren Ideal gemacht hatten. Der Proselyt des Thors ward zwar gern aufgenommen, aber er blieb doch nur ein Gast bei den Heiligthümern Israels. Auch jene Toleranz gegen den Heiden, die der Talmud empfiehlt, und die unter der Römerherrschaft und in der Diaspora wirklich geübt wurde, gründet sich nicht etwa auf principielle Anerkennung der Gleichberechtigung, sondern auf praktische Rücksichten. „Um des Friedens willen" soll man sie üben.[2]) So bestand der Gegensatz von Juden und Hellenen, beziehungsweise Juden und Barbaren, auch als religiöser in voller Schärfe.

1) Vgl. Grätz, Geschichte des Judenthums Bd. IV; S. 119 f.

2) Mischnah. Schbiith c. 6, 9. Vgl. auch Winer RL. 3. Auflage, Bd. 2, S. 287, Note 3.

Mit dem Verzicht auf ihn hätte das Judenthum, wie es einmal historisch geworden war, die Basis seiner Existenz eingebüsst. Beim Untergang aller andern Institutionen sind die Synagogen „der einzige Träger und das Panier der jüdischen Nationalität“ geblieben.[1]) — Nun aber kennzeichnet gerade die radicale Ueberwindung dieses zugleich religiösen und nationalen Gegensatzes die Predigt des Paulus. Nicht nur Worte, wie er sie an die Korinther (I, 12, 13) und an die Galater (3, 28) schrieb, bezeugen das, sondern vor allem andern das durchaus antithetische und unbedingt sich ausschliessende Verhältniss, in das er sein Evangelium zum Gesetz, seinen Herrn zu Moses setzt. Knechtschaft und Freiheit; Tod und Leben; Verdammung und Rechtfertigung; Verhüllung und Kundmachung; Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit: das sind die Kategorien, nach denen er dies Verhältniss bestimmt (2 Kor. 3, 6—18). Waren es auch zweifellos polemische Rücksichten, welche die Schärfe der Scheidung zweier auf demselben Grunde ruhenden Religionen forderten, so ist es doch der Grundgedanke aller apostolischen Predigt, aus welcher sie entspringt. Das Wort vom Kreuz ist ein neues Princip, der Glaube an die erlösende Kraft des Kreuzestodes öffnet einen neuen Heilsweg, der Gläubige ist eine neue Creatur. Wenn dem so ist, dann hiesse es die Reinheit des Princips gefährden, wenn Paulus durch Uebertragung der Synagogalverfassung auf die Korinthische Gemeinde dem überwundenen Judenthum eine Auctorität in der Christengemeinde zuerkannt hätte. Jene Decke, die den vergänglichen Glanz des Gesetzes den Israeliten verhüllte, — wohl eben die Decke, welche in den Synagogenräumen die Gesetzesrollen dem Anblick der Gemeinde entzog, — wäre seinen Christen dann auch bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen vor Augen geblieben. Die christliche Wahrheit aber verschmäht solche Hüllen (2 Kor. 3, 14). Und wäre nicht bei gleicher Verfassung die Christengemeinde auf den Anschluss an den engen nationalen Verband, in welchem die Synagogen unter einander und

1) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden S. 1.

mit dem Tempel standen, gewiesen worden, so dass sie, wie Tertullian gesagt hat, im Schatten der ausgezeichnetsten Religion ein leidlich gesichertes Dasein gefristet hätte? (Ad nation. I, 11.) Aber wo hat je der Apostel, wo haben je seine Gläubigen in diesem Schatten Ruhe und Sicherheit gefunden?

Allerdings, eine Gemeinde, die durch Moses und die Propheten zur Anerkennung der Messianität Jesu geführt worden war, eine solche z. B. von welcher der Jacobusbrief (2, 2) das εἰσελθεῖν εἰς τὴν συναγωγήν aussagt, konnte sich ihrem Wesen entsprechend in den alten Formen bewegen und ausbreiten, denn sie übte den Cult der erfüllten Verheissung und repräsentirte nach ihrer Ueberzeugung die normale Entwicklung der alttestamentlichen Religion. Eine Gemeinde dagegen, die vom Heidenthum zum Christenthum fortgeschritten war, stand an und für sich ausserhalb aller Beziehung zur Synagoge. Die Heiligthümer des „auserwählten Volkes" hatten für sie keinen propädeutischen Werth, sondern allein eine geschichtliche Bedeutung. Der Beweis der Messianität Jesu aus den Weissagungen des alten Bundes konnte sie nicht überführen. Sie waren nicht vom Gesetz zum Evangelium gekommen, sondern aus der Knechtschaft der Sünde in den Stand der Gotteskindschaft gehoben. Die dem Judenchristen gewohnten und theuren Formen des religiösen Lebens hätten daher dem Heidenchristen ebenso erst überliefert werden müssen, wie das Kerygma selbst, das ihn zu einer „neuen Schöpfung", für die „alles Alte vorübergegangen ist", machte.

Die Christen Korinths waren ihrer überwiegenden Mehrzahl nach Heidenchristen, und heidenchristliche Elemente gaben in der Gemeinde den Ton an. Dies beweisen ebenso die Streitfragen und Zweifel, auf die Paulus im ersten Sendschreiben eingeht, wie die rücksichtslose Auseinandersetzung des neuen mit dem alten Bunde und die einschneidende Polemik gegen seine judaistischen Widersacher im 2. Briefe. Wie sticht, um in Betreff der letztern nur eins zu erwähnen, gegen das Gericht, welches 2 Kor. 3—5 über den alten Bund und Cap. 10—12 über die „judenzenden" Pseudo-Apostel gehalten wird, die zurück-

haltende Dialektik der parallelen Gedankenreihen des Römerbriefs ab! und wer zieht es in Zweifel, dass nach Inhalt und Form des Apostels Briefe durch die Verhältnisse ihrer Leser bestimmt sind? Wenn ferner auf der einen Seite unsittlicher Libertinismus, auf der andern Seite abergläubische Velleitäten in einer Weise sich vordrängten, welche die Gesundheit der Gemeinde gefährdete, so erkennen wir in beiden Stücken die noch unüberwundenen Reste ethnischer Gesinnung. Denn jene „Schwachen", deren Gewissen durch die starken Geister eine ruinosa aedificatio erfuhr (1 Kor. 8, 10), oder die betreffs der Ehe gewisse asketische Bedenken hatten (1 Kor. 7), waren Heidenchristen; die sich blähenden, überaus aufgeklärten, nach Weisheit lüsternen und mit Weisheit sich brüstenden Glieder der Gemeinde, denen der Apostel so viel vorzuwerfen hat und doch so viel zugesteht, waren gleichfalls ethnischen Ursprungs. Diese beiden Classen aber hat, wenn nicht ausschliesslich so doch vorzugsweise der erste Korintherbrief im Auge, und auch der zweite nimmt verschiedentlich auf sie Rücksicht.

Schriebe nun Paulus an eine Gemeinde von Heidenchristen, die sich oder die er nach dem Vorbild der Synagoge organisirt hatte, an wen würde er vor allen sich haben wenden müssen? doch an die Vorsteher der Gemeinde, die Aeltesten oder Lehrer? Dass er dies aber durchaus nicht thut, sondern stets direct mit der ganzen Gemeinde verhandelt, beweisen am besten die missglückten Interpretationsversuche in Semlers Paraphrasen der Korintherbriefe, in denen der grosse Exeget eben diese Ansicht durchzuführen sich müht.[1]) Weiter, würde die 1 Kor. 11 und 12—14 gerügte Desorganisation der erbaulichen Zusammenkünfte eingerissen sein, wenn dieselben nach dem sicheren und einfachen Gange der Synagogen-Gottesdienste, den wir aus Philo kennen, von vorne herein eingerichtet worden wären? Würde es den korinthischen Frauen so leicht geworden sein,

1) Vgl. z. B. die Noten zu 2 Kor. 1, 23. 2, 3. Auch nicht einmal das Wort πρεσβύτερος findet sich in den Briefen, das in der Synagoge stehende Bezeichnung ist. Vgl. unter den jüdischen Inschriften im Corp. inscr.-graec. noch n. 9097, u. ob. S. 469, Note 2.

in diesen Versammlungen Bräuche einzuführen, die nach jüdischer Sitte als schamlos und gottlos galten und durch die Ordnung der Synagoge vorweg ausgeschlossen gewesen wären?[1]) (1 Kor. 11 und 14, 33f.) Und wie will man die Agapen (1 Kor. 11, 18f.), die eine der wesentlichsten Formen des korinthischen Gemeindelebens gewesen und trotz ihrer Entartung geblieben waren, in den Rahmen des synagogalen Vorbilds einfügen? Die *συνδεῖπνα*, die Josephus gelegentlich erwähnt, bieten ebensowenig als die jüdischen Opfermahlzeiten eine Analogie. Alle diese Bräuche und Missbräuche, von anderem zu schweigen, bleiben unverständlich, wenn das religiöse Leben der korinthischen Gemeinde von Anfang an an die sicheren Formen der Synagogenverfassung gebunden worden wäre.

Auch sonst vermissen wir jede Bezugnahme auf die Synagoge und ihre Verfassung. Trotzdem dieselbe gerade so nahe gelegen hätte als die Berufung auf die Warnungsbilder des alten Testaments (1 Kor. 10), behandelt Paulus doch stets die korinthischen Verhältnisse in der Art, dass er der Gemeinde ein Recht auf eine freie, selbständige und eigenthümliche Anordnung und Einrichtung in allen Stücken zugesteht und Abänderungsvorschläge, nicht Abänderungsvorschriften macht (2 Kor. 1, 23). So weist schon die Freiheit der Bewegung, welche die Gemeinde, ohne die äussere Zusammengehörigkeit aufzugeben (1 Kor. 11, 20), für sich in Anspruch nahm, und die Paulus allein durch innere Gründe verschiedener Beschaffenheit[2]) und durch Hinweis auf sein Vorbild und sein Verfahren nicht zu beseitigen, aber zu normiren sucht, auf andere Grundlagen des Gemeindelebens.

1) Vgl. überhaupt Sieffert, die jüdische Synagoge zur Zeit Jesu, (Beweis des Glaubens 1876. I und II) und Leyrer in Herzogs RE. Zwar ist auch in der Synagoge Vorlesen und freier Vortrag nicht an eine bestimmte Persönlichkeit gebunden, aber unter allen Umständen bildet der verlesene Schriftabschnitt die Substanz des Vortrags. Es gilt ferner als Ausnahme, bisweilen findet sich's auch streng verboten, den Vortragenden zu unterbrechen. Analoga für *προφητεύειν* im Sinne des Paulus und für *γλώσσαις λαλεῖν* bietet, so viel ich habe ermitteln können, die Synagoge nicht.

2) Auch auf die *φύσις* beruft er sich 1 Kor. 11, 14.

Auch die besondere Stellung, die der Apostel selbst der Gemeinde gegenüber sich zu wahren sucht, spricht dafür. Er verlangt zwar Gehör und Gehorsam kraft der Thatsache, dass er die Gemeinde gegründet hat; jedoch nicht unbedingt und unbeschränkt soll dieser gewährt werden, sondern sofern die Korinther an sich selbst erfahren haben müssen, dass er als Gottgesandter ihnen in der Predigt von dem gekreuzigten Christus Gottes Wahrheit und Willen kund gethan habe (1 Kor. 1—4. 9, 1). Ja sogar wo es sich um Wiederherstellung der Disciplin und um Aufklärung über verdunkelte Wahrheiten handelt, verfährt er demgemäss. Auf den Frevler, den die Gemeinde in ihrer Mitte geduldet hatte, schleudert er nicht etwa eigenmächtig den Bannstrahl, sondern ruft die Gemeinde auf zur Mitwirkung an einem Gericht, dessen Vollstreckung einem andern, dem Satan nämlich, überlassen bleibt; — denn die Macht der Gemeinde reicht nur bis an die Pforte ihres Versammlungsortes (1 Kor. 5). Wenn er dann wider abergläubische Bedenklichkeiten kämpft, so ist es der „Auftrag des Herrn", für den er unbedingte Auctorität beansprucht, erst wo dieser fehlt, tritt er mit seinem Rathschlag ein (1 Kor. 7); und wie wenig er für sich widerspruchslosen Gehorsam beansprucht, zeigt sowohl das Zugeständniss, dass man auch andrer Ansicht sein könne (7, 40), als auch die Rücksicht auf streitsüchtigen Widerspruch (11, 16. 14, 38) und die Erinnerung daran, dass eben seine Weisungen bereits in andern Gemeinden sich bewährt haben (7, 17. 14, 33).

Durchweg bezeugen diese Momente, dass es sich um Befestigung eines ganz neuen und eigenartigen Organismus handelt, der unabhängig von jedem Auctorität beanspruchenden Vorbild besteht. Der Apostel gründet daher seinen Anspruch auf persönliche Auctorität, wo er ihn nicht gegen Bestreitungen und Verdächtigungen zu vertheidigen hat, auf nichts anders, als auf die Pietät, welche ihm als ihrem geistlichen Vater die Gemeinde schuldet (1 Kor. 4, 15); und überall wo er seinen Willen geltend macht, erkennt er zugleich indirect oder direct (2 Kor. 1, 23) in allen Fragen der Sitte und Verfassung das Recht der Selbstentscheidung der Gemeinde zu, wenn er auch eine eigenwillige Loslösung von dem Brauch

der anderen Gemeinden für verwerflich hält (1 Kor. 14, 36). In dieser Beziehung ist schon die Form, in der er die Uebereinstimmung der Tradition erwähnt, bemerkenswerth. Er sagt nie: weil ich es so bestimmt habe, oder weil die anderen Gemeinden es so halten, gebührt es auch euch, meinen Anweisungen zu entsprechen, sondern er macht die Gläubigen einzig auf die Gleichmässigkeit seines Verfahrens in den Gemeinden, die er gegründet hat, oder auf die Einstimmigkeit dieser Gemeinden unter einander aufmerksam, um sie dadurch von eigenwilliger Isolirung abzuhalten.[1])

Demnach erscheint die korinthische Gemeinde nirgends als Erbin überkommener Institutionen, sondern steht autonom und selbständig da. Ebensowenig wie sie an den nationalen Verband der jüdischen Synagogen sich anschloss, zeigt ihre Organisation die Spuren einer Nachbildung synagogaler Einrichtungen. Ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte haben ein eigenartiges Gepräge[2]); ihre sittlichen Schäden haben ihren Ursprung in „Ueberlebseln“ des Heidenthums; ihre innern Verhältnisse waren auf keinem Punkte entscheidend gesichert, wie aus den Discussionen über die Stellung der Frauen, der Sklaven (1 Kor. 7, 17), der Beziehungen zu Heiden (1 Kor. 5, 9 f.) und zum ethnischen Cultus (1. Kor. 8—10) und vor allem aus der Discussion über die Auctorität des Apostels selbst (1 Kor. 1, 12. 2 Kor. 10—13) erhellt. Ihre Leitung lag nicht in der festen Hand erwählter oder bestellter Vorsteher, ihre Erbauung war nicht besonders erwählten Personen anvertraut. Nicht das Amt suchte die Gabe, sondern die Gabe brachte die Leistung hervor.

1) 1 Kor. 7, 17. 11, 16. 14, 33. Charakteristisch ist besonders sein Verfahren in der Collectensache 2 Kor. 9. — Es handelt sich selbstverständlich bei dieser Untersuchung nicht um Fragen der Lehre, welche der Apostel kraft seiner pneumatischen Plerophorie mit dem Anspruch auf unbedingte Nachachtung entscheidet. Da fordert das *πνεῦμα* Auctorität, nicht der Vater der Gemeinde.

2) Hervorgehoben sei hier noch, dass aller Wahrscheinlichkeit nach auch in Korinth nicht der Sabbath, sondern der Sonntag (*μία σαββάτου*) Tag der gemeinsamen Feier war. (1 Kor. 16, 2.) Vgl. Renan, Paulus (autorisirte Uebersetzung) S. 251.

Es gab zwar auch in Mitten der Gemeinde gewisse verdiente Männer und Familien, wie das Haus des Stephanas (1 Kor. 16, 15.); aber die Mahnung, die der Apostel betreffs dieses Mannes und zugleich betreffs aller, „die da mitwirken und Mühwaltung übernehmen," an die Gemeinde richtet, ist in ihrer Weite und Zurückhaltung nur unter der Voraussetzung verständlich, dass es sich um eine keineswegs allgemein anerkannte Auctoritätsstellung handelt.[1]) —

Wir haben bisher vor allem ein negatives Ergebniss erstrebt, indem wir den Nachweis zu geben versuchten, dass alles was wir aus den Korintherbriefen über das Leben der Gemeinde in socialer, ethischer und religiöser Hinsicht wissen, sich nicht auf dem Boden einer der christlichen Gemeinschaft imputirten Synagogal-Verfassung entwickelt haben kann.. Damit entsteht die Frage, wie denn in der That die Gemeinde organisirt war. Des Apostels Andeutungen darüber, sofern sie die concreten Verhältnisse angehen, sind ausserordentlich spärlich. Er entwirft zwar in dem Bilde von Leib und Gliedern das Ideal einer wohlgegliederten Gemeinschaft, deren Basis der Glaube, deren Kraft die Liebe, deren Ziel die volle Einigung mit Christus dem Herrn ist, aber diese grundlegende Entwicklung (1 Kor. 12—14) hat hier nicht den Zweck, sichere Principien der christlichen Gemeinde-Verfassung daraus zu folgern, sondern entstandene Missbräuche in ihrer Verwerflichkeit zu enthüllen. Die undisciplinirte Bethätigung der Gnaden-

1) Auch nicht um ein vom Apostel bestelltes Amt. Stephanas und seine Familie, die Paulus selbst getauft hatte (1 Kor. 1, 16), widmeten sich freiwillig (ἔταξαν ἑαυτούς) dem Dienst der Gemeinde. Wären sie Beamte, so gälte das von allen Gliedern des Hauses. Man darf sich nicht auf die hier erwähnte διακονία berufen; διακονία und διακονεῖν deckt sich, wie der Sprachgebrauch der Korintherbriefe beweist, keineswegs mit dem Begriff des kirchlichen Diakonats; Vgl. über διακονεῖν 2 Kor. 3, 3. 8, 19, über διακονία 2 Kor. 6, 3. 4, 1, wo Paulus seinen Dienst am Worte damit charakterisirt; 9, 10, 12, wo die Collecte so genannt wird. Danach ist 1 Kor. 12, 5 zu beurtheilen, wo διακονίαι parallel mit χαρίσματα und ἐνεργήματα sich findet.

gaben, deren die Gemeinde froh war, soll durch die Rücksicht auf die Brüder gebunden werden und in Wohlanstand und Ordnung sich fügen. Unter diesen Gnadengaben nennt Paulus zwei, welche der Thätigkeit der Vorsteher und Diakonen entsprechen könnten, die *ἀντιλήψεις* und *κυβερνήσεις;* da dieselben jedoch mitten inne zwischen andern, die sich auf innere und äussere Wirkungen pneumatischer Kraft beziehen, angeführt werden, gewährt die ganze Enumeration — eine von den vielen der Korintherbriefe — vielmehr den Eindruck, dass es sich um recht lebendige Einschärfung der Wahrheit: ‚*οὐ πάντων πάντα ἐστίν*' handle, nicht aber um einen möglichst vollständigen Katalog von Gemeinde-Aemtern und Leistungen; schliesst ja auch die allgemeine Mahnung: „Beeifert euch um die grösseren Gnadengaben!" das ganze ab (1 Kor. 12, 27—31). Sonst suchen wir in den Korintherbriefen vergeblich nach den technischen Bezeichnungen der Aemter, die sich in den späteren Briefen und in der Apostelgeschichte finden; — in ihnen ist allein von Leistungen die Rede, deren Uebernahme jedem Gemeindegliede frei steht.

Dennoch haben wir sichere Anzeichen, dass die korinthische Gemeinde mit nichten aus einem ungeordneten Aggregat gleich oder ähnlich Gesinnter bestand, sondern einen selbständigen Körper bildete. Sie versammelt sich an einem und demselben Orte, um sich zu erbauen und die Agapen zu feiern [1]), sie schlichtet die Streitigkeiten ihrer Glieder, und es steht bei ihr, wen von den Ihren sie wollte damit zu betrauen (1 Kor. 6); sie hat das Recht, aus ihrer Mitte auszuschliessen und Disciplinargewalt zu üben (1 Kor. 5, 1—8. 2 Kor. 2, 5 f.); in Geldangelegenheiten, wie die Veranstaltung der Collecte (2 Kor. 8 u. 9), beschliesst und entscheidet sie allein. All' dieses setzt geordnete Zustände, oder wenigstens gewisse feste Normen des gemeinsamen Lebens und gemeinsame Interessen voraus.

1) 1 Kor. 11, 20: *συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ* — 14, 23: *ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό.* Es ist zu beachten, dass auch der Ort der Versammlung durch keine technische Benennung ausgezeichnet ist.

Noch ein zweites Moment kommt hier in Betracht. Bildete die Gemeinde eine autonome Körperschaft, die unabhängig von der Synagoge existirte, so muss ihr von Seiten der römischen Gesetzgebung die Möglichkeit einer rechtlichen Existenz gewährt worden sein. Seit der Gründung der Gemeinde waren fast fünf Jahre verflossen, ehe Paulus den ersten uns erhaltenen Brief an sie schrieb. In diesem Zeitraum hatte, wie aus dem 1. Brief erschlossen werden kann, keine äussere Anfechtung ihre Entwicklung gestört, trotzdem grade Claudius, während dessen Regierung sie gestiftet wurde, das Judenthum ausserhalb Palästinas gleich allen fremden Religionen mit Decreten und Verfolgungen beunruhigte.[1]) Ueberhaupt waren die Römer fremden Culten keineswegs hold.[2]) Aus dieser Sachlage entspringt für die Beurtheilung der korinthischen Angelegenheiten das Postulat: die Gemeinde hat eine Form der Existenz angenommen, welche sie vorerst dem Misstrauen des Staats entzog und ihr Zeit liess, auszureifen und sich zu festigen. Wir glauben in den religiösen Genossenschaften Griechenlands diese Form nachweisen zu können.

II. Nachdem schon im Jahre 1843 Mommsen seine wichtige Schrift de collegiis et sodaliciis Romanorum veröffentlichte, sind 1873 fast zu gleicher Zeit zwei eingehende Untersuchungen der griechischen Genossenschaften erschienen, deren eine nach sorgfältiger Zusammenstellung des einschlagenden Materials die dionysischen Künstler, ihre Verfassung, ihre Zwecke und Verbreitung ins Auge fasst, während die andere die religiösen Genossenschaften zum ausschliesslichen Gegenstande ihrer Forschung gemacht hat.[3]) Die letztere, welche zugleich

1) Tacitus, Ann. 11, 15. Sueton Claud. 25. Dio Cassius. 60, 6. Nach der von Hug und Credner befürworteten Deutung der berühmten Worte „impulsore Chresto“ bei Sueton würde auch die junge Christengemeinde Roms seine Strenge gefühlt haben.

2) Die Belege vgl bei Renan, les apôtres, cap. 18 und Kraus, Roma sotterranea S. 45 f.

3) O. Lüders, die dionysischen Künstler. Nebst zwei Tafeln und einem Anhang. Berlin, Weidmann 1873. — P. Foucart, les associations religieuses chez les Grecs, thiases, éranes, orgéons, avec

eine Auseinandersetzung mit Wescher, der seine Ergebnisse über das Genossenschaftswesen in mehreren Aufsätzen der Revue archéologique niedergelegt hatte [1]), giebt, theilt nicht nur mit grosser Vollständigkeit alle Aussagen der Alten über diese Genossenschaften in historischer Folge mit, sondern enthält auch eine Fülle von theilweis zum ersten Male veröffentlichten Inschriften, welche einen selbständigen Einblick in das Wesen derselben gestatten. Und gewiss, wenn irgend wo, beginnen hier die Steine zu reden, wo die Schriften der Alten nichts mehr sagen.

Indem wir in kurzen Umrissen ein Bild vom Wesen und Zweck der Genossenschaften zu zeichnen versuchen, liegt es uns ob, aus der grossen Mannichfaltigkeit das gemeinsame hervorzuheben, damit erhelle, in wie weit sich Berührungen zwischen diesen Vereinigungen und den Verhältnissen der korinthischen Gemeinde nachweisen lassen. Wir beschäftigen uns zuerst mit den Daten über ihre rechtliche Stellung, ihre Ausbreitung und ihre sociale und religiöse Bedeutung, und geben sodann eine Uebersicht ihrer wesentlichen Verfassungsbestimmungen und Interessen.

Die erste gesetzliche Bestimmung über Genossenschaften wird von den Griechen bis auf Solon, von den Römern bis auf das Gesetz der zwölf Tafeln zurückdatirt. Das Gesetz Solons gilt als die Quelle für das Zwölf-Tafel-Gesetz, wie aus dem Citat des Gajus, dem wir die Erhaltung desselben verdanken, hervorgeht. Dieser sagt im 4. Buch zum Gesetz der 12 Tafeln: Sodales sunt, qui ejusdem collegii sunt, quam Graeci ἑταιρίαν vocant. His autem potestatem facit lex pactionem quam volunt sibi ferre, dum ne quid ex publica lege corrumpant.

---

le texte des inscriptions relatives à ses associations. Paris, Klincksieck 1873. Die ältere Literatur vgl. bei A. Böckh, die Staatshaushaltung der Athener, 1. Auflage 1817. I. Note 416, und ausserdem van Holst, de Eranis veterum Graecorum. Leyden 1832; die neueren Forschungen sind zusammengestellt in Bursians Jahresbericht über die Class. Alterthumswissenschaft. Jahrgang I. S. 1386 f.

1) 1864 S. 460 f. 1865 S. 214 f.

Sed haec lex videtur ex lege Solonis tralata esse. Nam illuc ita est: *ἐὰν δὲ δῆμος ἢ φράτορες ἢ ἱερῶν ὀργίων ἢ ναῦται ἢ σύσσιτοι ἢ ἐπὶ λείαν οἰχούμενοι ἢ εἰς ἐμπορίαν, ὅ τι ἂν τούτων διαθῶνται πρὸς ἀλλήλους, κύριον εἶναι, ἐὰν μὴ ἀπαγορεύσῃ δημόσια γράμματα.*[1])

Das Gesetz beweist die grosse Verbreitung und die Verschiedenartigkeit dieser Genossenschaften. Sie waren theils religiöser theils socialer Art, theils von bestimmten Geschlechtern und Gemeinden, den Gliedern eines Demos, einer Phratrie und eines Genos instituirt[2]), theils freie Verbände von Berufsgenossen, die den Collegiis opificum gleichstanden, welche nach Plutarchs Meinung bereits Numa zum Zweck schnellerer Resorption der fremden Stämme, die Rom sich botmässig gemacht hatte, eingeführt haben soll (Numa cap. 17). Es ist ein Beweis für den frühen Ursprung dieser Verbände, dass sie bereits in den ältesten Gesetzen Erwähnung finden; die grosse Wichtigkeit aber, welche sie für das öffentliche Leben hatten, geht aus der steten Rücksicht hervor, die sie in der Gesetzgebung finden. Ihr werthvollstes Recht, als juristische Person angesehen und behandelt zu werden,[3]) ein Recht, das sie in Athen allerdings erst durch eingeholten Volksbeschluss erhielten, so lange dieser Staat seine Selbständigkeit behauptete, erhob sie zu einem Factor, mit dem der Staat rechnen musste. Besonders in Zeiten der Unruhe und Gährung blieben sie ein Gegenstand beständiger Sorge für die Regierung, da sie den Schlupfwinkel für alle möglichen Conspirationen gegen die öffentliche Ordnung

1) Digest. XLVII. de collegiis et corporibus. Der Vorschlag Mommsen's, für *ναῦται θῦται* zu lesen, erscheint überflüssig, da allerdings auch Schiffer-Genossenschaften erwähnt werden. Vgl. Lüders S. 30: *σύνοδος τῶν Τυρίων ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων.*

2) So wie die römischen Sodalitäten, welche sich zur Ausübung eines neuen Cultes verbanden. Mommsen, S. 6 f.

3) Mommsen S. 32 f. Auch bei den Griechen hatten sie das Recht Besitz zu erwerben, Hypotheken aufzunehmen, bindende Contracte zu schliessen. Corpus inscr. Graec. Nr. 2328, Z. 25, 114—118. Foucart, S. 48 f. S. 127 f.

oder die bestehende Gewalt boten, ohne dass ihr Existenzrecht anders als durch Ausnahmegesetze angefochten werden konnte.[1])

Zur Bezeichnung der Genossenschaften dienen dem Hellenen die Worte θίασος und ἔρανος. Die Mitglieder heissen ἐρανισταί, θιασῶται und ὀργεῶνες. Θίασος leitet Athenaeus (VIII, 64) von θεός ab und verräth damit, dass das Wort ursprünglich religiöse Vereine benennt.[2]) Der ἔρανος hat zunächst eine andere Bedeutung. Schon bei Homer wird er neben Hochzeit und Festmahl erwähnt, und Eustathius bemerkt darüber: ἔρανον· τὴν ἀπὸ κοινῆς συμβολῆς καὶ δαπάνης εὐωχίαν. Aber neben die Bedeutung: gemeinsames Mahl, zu dem jeder Theilnehmer seinen Beitrag lieferte, tritt eine zweite umfassendere. Ein Verein von Personen nämlich, welche regelmässige Beiträge zu bestimmten Zwecken in eine gemeinsame Kasse zahlten, wurde ebenso wie der Beitrag selbst ἔρανος genannt.[3]) Der Zweck, für den zusammengeschossen wurde, konnte sehr verschieden sein; bald verpflichtete man sich zu gegenseitiger Unterstützung, bald zur Besorgung eines anständigen Begräbnisses der Verbandgenossen (ὁμοτάφοι); auch zur Versicherung gegen Feuerschaden, zu Wohlthätigkeit, Vergnügungen, scenischen Aufführungen dienten die Beiträge. Da diese Vereine sich unter den Schutz einer bestimmten Gottheit stellten, so lag es nahe, auch solche Genossenschaften, deren Charakter nicht mehr ein bürgerlicher, sondern ein rein religiöser war, ἔρανοι zu nennen. Aehnlich also wie der θίασος bisweilen ganz ohne Beziehung auf religiöse

---

1) Vgl. über Clodius und Milo Mommsen S. 40, die oft sich widersprechenden Verordnungen der Kaiser ebendaselbst S. 72. Renan, les apôtres cap. 18. Foucart, S. 127.

2) Vgl. Becker, anecdota S. 264, 23: θιασώτης· ὁ κοινωνός τῶν θυσιῶν. ἐκαλοῦντο δὲ καὶ οὗτοι ὀργεῶνες. Suidas, ebenso wie Photius: ὀργεῶνες· οἱ τοῖς ἰδίᾳ ἀφιδρυμένοις θεοῖς ὀργιάζοντες. Näheres über θίασος bei Welcker, griechische Götterlehre III. S. 151.

3) Harpokration: ἐρανιστὴς κυρίως ἐστὶν ὁ τοῦ ἐράνου μετέχων καὶ τὴν φορὰν ἣν ἑκάστου μηνὸς ἔδει καταβάλλειν εἰσφέρων. Den Beitrag einzahlen hiess πληροῦν, πληρώσασθαι τὸν ἔρανον. Vgl. auch Casaubonus zu Theophrast. S. 281 f.

Uebungen festliche Zusammenkünfte überhaupt bezeichnete, [1]) erhielt ἔρανος die ausschliesslich religiöse Bedeutung: Cultverein. Daher werden beide Worte oft wie gleichbedeutende mit und neben einander gebraucht. So sagt Aristot. (Eth. Nic. 8, 11): ἔνια δὲ τῶν κοινωντῶν δι' ἡδονὴν δοκοῦσι γενέσθαι, θιασωτῶν καὶ ἐρανιστῶν· αὗται γὰρ θυσίας ἕνεκα καὶ συνουσίας. Athenaeus (l. c.) bestätigt dies mit den Worten: ἔρανοι δέ εἰσιν αἱ ἀπὸ τῶν συμβαλλομένων εἰσαγωγαί, ἀπὸ τοῦ συνερᾷν καὶ συμφέρειν ἕκαστον· καλεῖται δὲ ὁ αὐτὸς ἔρανος καὶ θίασος καὶ οἱ συνιόντες ἐρανισταὶ καὶ συνθιασῶται [2]).

Diese Annäherung und Vermischung zweier Benennungen verschiedenen Ursprungs bestätigt, dass frühere Unterschiede durch die concreten Verhältnisse, mit welchen sie sich berührten, verdunkelt waren; wahrscheinlich ging dies Hand in Hand mit der ungemeinen Verbreitung religiöser Vereine, die vielleicht deshalb bald θίασοι bald ἔρανοι genannt wurden, weil sie mit der Gottesverehrung, der sie sich widmeten, oft auch noch andere Zwecke verfolgten.

Sich selbst bezeichneten die Genossenschaften in der Regel nicht mit diesen die ganze Kategorie umfassenden Namen, sondern sie legten sich nomina propria bei. Bald ist es der Gott, den sie verehren, welcher ihnen auch den Namen giebt, wie den Σαραπιασταί, den Συνανουβιασταί, den Διονυσιασταί, bald die festliche Zeit, in der sie sich versammeln, wie den Νουμηνιασταί (Athen. XII, S. 551 f.). Andere nennen sich nach dem Stifter oder Patron, wie die Ἀτταλισταί in Pergamos, der θίασος ὁ Φαινεμάχου, die θιασωταὶ Ἰσοδήμου. Wächst die Zahl der Mitglieder, so theilen sie sich in mehrere besonders benannte Sectionen. Daher beschliessen die Ἁλιασταί,

1) Θίασος εὐωχία καὶ πλῆθος οὐ μόνον τὸ Βακχικὸν ἀλλὰ καὶ τὸ ἐργατικόν. Suidas erwähnt nur allgemein den religiösen Charakter: θίασός ἐστι τὸ ἀθροιζόμενον πλῆθος ἐπὶ τελετῇ καὶ τιμῇ θεῶν.

2) Vergl. auch Foucart, S. 193, Inschrift Nr. 6, Z. 7. 9. 17, wo die Mitglieder des ἔρανος ὀργεῶνες genannt werden, und für den religiösen Character des ἔρανος Foucart S. 215.

*Ἁλιάδαι, Πανιασταί* für einen und denselben Wohlthäter Ehrenbezeugungen [1]), und die Subscriptionsliste, welche Foucart unter n. 33 der Inschriften (S. 215) mittheilt, enthält die Mitglieder der *θίασοι Ἀντιφάνος, Ἁγνοθέο, Διογένους* neben zwei verstümmelten Namenreihen, die sich zu demselben Zweck vereinigten. —

Zur Zeit des peloponnesischen Krieges finden sich bereits bestimmte Nachrichten von dem Bestehen fremder Culte in Hellas, welche ein Aristophanes, Menander, Polemon, Eupolis verspottete, denen Äschylos und Euripides tragische Motive entlehnt, die Demosthenes mit der Geissel der Rede züchtigt (Foucart S. 55 f.); aber eine vollständige Invasion derselben begann erst, seitdem durch Alexanders Eroberungszüge neue Brücken zwischen dem Osten und Westen geschlagen worden waren. Es ist als hätte der Orient für die ihm durch griechische Generale, Soldaten und Lehrer vermittelte hellenische Bildung sich dankbar beweisen wollen, indem er den Hellenen neue Wege zeigte, mit des Geschickes Mächten in ein freundliches Verhältniss zu gelangen und aller Schuld ledig zu werden.

Die Gründung der Genossenschaften erfolgte in verschiedener Weise. Orientalische Kaufleute, die das Verlangen hatten, auch in der Fremde den Göttern der Heimat zu dienen, verbanden sich zu gemeinsamer Verehrung. In allen grossen Handelsplätzen blühten daher eine Menge von nicht nationalen Cultvereinen, die vom Staat nicht nur geduldet, sondern auch privilegirt wurden. Dadurch erhielten die „barbarischen Gottheiten" Bürgerrecht. Wie die zahlreichen im Piräus entdeckten Inschriften beweisen, wurde hier die phrygische Göttermutter, die syrische Aphrodite, Zeus Labraundos und Serapis verehrt [2]); ebenso ist von Rhodus und den griechischen Inseln überhaupt, auch von Kleinasien ihr häufiges Vorkommen durch epigraphische Monumente bezeugt. Dass dieselben in dem alten

1) Foucart Inschrift n. 46. Vergl. auch n. 47 u. 48.

2) Vergl. bei Foucart Inschrift n. 2, S 187 f., bei Lüders S. 154 f. die Inschriften 15—19. Aus Rhodus sind bis jetzt 19 Genossenschaften bekannt.

dorischen Korinth, das auch vor seiner Zerstörung der wichtigste Stapelplatz für den Verkehr des Ostens mit dem Westen war, gleichfalls die grösste Verbreitung erlangt hatten, wird in Anbetracht des Volkscharakters der Dorier und der vielen dort angesiedelten ausländischen Kaufleute, welche der alten Stadt vor allen andern Städten Griechenlands ein orientalisches Gepräge gaben, nicht bezweifelt werden dürfen,[1]) — und von dem neuen römischen Korinth gilt dasselbe.

Doch nicht nur mit den Waren des Orients gelangten auch seine Götter nach Hellas. Der Sklave, der in der Verlassenheit der Fremde mit erhöhter Inbrunst zu dem Gott seines Vaterlandes betete, fand Gelegenheit, die Kunde von der Macht und den Vorzügen desselben auszubreiten. Herumschweifende Wanderpriester wie jener sacrificulus et vates, dessen Erfolge unter dem Consulate des Sp. Posthumius Albinus und Cl. Marcius Philippus (186 a. Ch.) ganz Rom in Aufregung und Schrecken versetzten (Liv. XXXIX c. 15 f.), oder wie jene schmutzigen Adepten der Göttermutter, deren wüstes Treiben Apulejus im 8. und 9. Buch seiner milesischen Geschichten mit liebevoller Ausführlichkeit darstellt, gewandte Betrüger, wie der Peregrinus Proteus des Lucian, streuten mit vollen Händen die Saat fremden Glaubens und Aberglaubens, und fanden Glauben und Verehrung.

Mit dem Eindringen fremder Culte gleichlaufend vermehrten sich die Genossenschaften, denn nur die Form der rechtlich anerkannten Genossenschaft gewährte den Vereinigungen privaten Charakters Rechtssicherheit und Existenzrecht. Zur Zeit der Pflanzung des Christentums waren sie in Italien ebenso verbreitet, als in Hellas und Kleinasien, und es ist bemerkenswerth, dass die römischen Gesetze, welche dem Soldaten im Lager verbieten, Collegien zu bilden, und die Proconsuln anweisen, Collegien und Sodalitäten nicht zu dulden, die Cultverbände und die Vereine der Dürftigeren (tenuiores) ausnehmen;

---

1) Vergl. E. Curtius, Studien zur Geschichte Korinths. Hermes 1875.

ausdrücklich wird auch dem Sklaven das Recht gewahrt, mit Einwilligung seines Herrn einem solchen Vereine beizutreten [1]).

Eben diese Bestimmungen geben den Schlüssel für die Ursachen der grossen Ausbreitung dieser Vereine. Dieselbe wurde durch sociale und religiöse Uebelstände, welche zwar lange vorhanden, aber seit Roms Scepter die Angelegenheiten der Welt leitete, in erschreckender Weise gewachsen waren, bewirkt. Die Staatsreligion war zu leeren Formen herabgesunken und lieferte nichts weiter, als den „officiellen Firniss" für die officielle Welt und eine bequeme Coulisse für die grosse Masse der Indifferenten. Ferner war das normale Verhältniss zwischen Soll und Haben vollständig gestört. Die Ansammlung von ungeheuren Vermögen und gewaltigen Gütercomplexen in einer Hand, die Privilegirung des Gewinns durch Verpachtung der Zölle, die Legalisirung eines Systems der Blutsaugerei in den Provinzen hatten den Mittelstand, von dessen Gesundheit und Kraft das Wohl des Staates abhängt, einem hoffnungslosen Pauperismus in die Arme getrieben und damit vernichtet. Dazu die Menge der Sklaven, deren Wohl und Wehe im letzten Grunde immer von der Willkür der Herren abhängig blieb, und die schwankende Stellung der Frauen, welche zwischen zügelloser Entfesselung und erzwungener Beschränkung selten die Mitte finden konnten: alle diese Uebelstände hatten das innere Unbehagen der Gesellschaft in einer Weise vermehrt, dass es nicht Wunder nimmt, wenn mit Begierde jede Hoffnung auf Besserung der Verhältnisse ergriffen ward. Und mochte auch die äussere Lage hoffnungslos bleiben, so blieb um so mehr Kraft überschüssig, für das Gemüth Ruhe und Befriedigung zu suchen.

1) Dig. XLVII, 22 .... Permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coëant, ne sub praetextu hujusmodi illicitum collegium coëat .... Sed religionis causa coire non prohibetur, dum tamen per hoc non fiat contra senatus consultum, quo illicita collegia arcentur ..... Servos quoque licet in collegio tenuiorum recipi volentibus dominis. — Markant ist der wie ein terminus technicus gebrauchte Ausdruck tenuis, welcher „eum qui parvi momenti et pretii est," mag er arm an Gütern oder arm an Ansehen und Rang sein, bezeichnet.

Beides boten die Genossenschaften. Nur Gleichgesinnte, für welche innerhalb ihres Vereins die Kategorien der Gesellschaft nicht vorhanden waren, fanden sich hier zusammen, um in gegenseitiger Fürsorge für einander einzustehen und gemeinsamen Interessen zu leben. Der Sklave, dessen Leichnam sonst von dem kaltherzigen Herrn wie der Cadaver eines Thieres bei Seite geschafft wurde, erhielt als Mitglied der Genossenschaft die Verbürgung eines anständigen Begräbnisses. Der kleine Handwerker durfte im Vertrauen auf seine Genossen unverzagt auch dürftigen Zeiten entgegensehen. Er fiel nicht in die Schlingen des Wucherers; sein Collegium half ihm. Welch' eine Erleichterung gewährte schon eine solche Gewissheit; aber die Bruderschaft gab noch mehr. In festlichen Mahlzeiten mit eng verbundenen Freunden durfte man aller Mühsal draussen vergessen, durfte Mensch unter Menschen sein. Deshalb stellt man denn auch all die Einzelheiten, welche die festlichen Tage des Verbandes verherrlichen halfen, so eingehend fest, deshalb kommt die Freude über den schönen Verlauf derselben in zahlreichen Inschriften zum Ausdruck, weil diese gemeinsamen Feiern die Lichtpunkte in dem Leben vieler armen, verachteten oder vereinsamten Menschen waren [1]).

Aber mehr noch als diese und ähnliche Rücksichten wirkte auf die Blüthe der Vereine der Reiz des Geheimnissvollen, welcher vor allem den orientalischen Culten zu gut kam [2]).

---

1) Vergl. das höchst lehrreiche Statut der cultores Dianae et Antinoi in Lanuvium, das Mommsen am Schluss seiner Schrift vollständig mittheilt, und die Inschriften n. 5—10, S. 192 f. bei Foucart.

2) Vergl. in dieser Beziehung die geistreichen Bemerkungen Lessings in den „Anmerkungen über die Erzählung des Livius von der Ausrottung der Bacchanalien in Rom," welche einen Anhang zu seinem leider unvollendeten Aufsatz „von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion" bilden. (Sämmtliche Schriften. Berlin 1825. Bd. 7, S. 131 f.) Lessing scheint die Absicht gehabt zu haben, einen Zusammenhang zwischen diesen Cultvereinen und den ersten Christengemeinden nachzuweisen.

Welch' eine Unruhe in dem ersten und zweiten Jahrhundert des Christentums der Welt sich bemächtigt hatte, welch' eine Gährung die Gemüther erregte, ist bekannt. Die Sehnsucht nach dem Besitz der Gewissheit und Wahrheit, der Durst nach Herzensfrieden, der bei den verrotteten und gefallenen alten Auctoritäten keine Befriedigung fand, trieb die Suchenden von Quelle zu Quelle, ob wohl Wasser des Lebens hier sprudelte. Wir brauchen nicht Peregrinus Proteus als Beispiel des unruhigen Suchens hier anzuführen, da die Motive dieses Mannes, immer neue Weihungen auf sich zu nehmen, von Lucian zu schwer verdächtigt sind; auch Apulejus sei nur erwähnt, der „multijuga sacra et plurimos ritus et varias cerimonias studio veri et officio erga deos" nach seiner Aussage erlernt hat (de Magia liber, c. 55). Wichtiger ist für uns der Entwickelungsgang des Justinus und des Clemens von Alexandria, die beide erst nach längeren Irrfahrten auf der Reise zur Wahrheit im christlichen Glauben Ruhe fanden[1]).

Eine Lehre, die dem gebildeten Geiste nicht genügt, nimmt den einfachen Mann leicht gefangen, zumal wenn sie ihm gegen Uebernahme bestimmter Leistungen und rückhaltslose Annahme bestimmter Ueberzeugungen überreiche Gegenleistungen verheisst. Wenn diese Lehre nun noch dazu in einem engen Kreise, der sich vor der Welt verschliesst, um das hohe Glück seines geheimnissvollen Besitzes desto voller zu geniessen, gehegt wird; wenn in diesem Kreise statt kalten Gepränges inniger, hingebender Glaube, statt geforderter Leistung frohmüthiges Opfer, statt gleichgültigen Ein- und Ausgehens herzliches Entgegenkommen zu Hause ist; wenn irdisches Behagen und sichere Hoffnung auf den Lohn der Götter die Herzen der Genossen erfüllt: so liegt es in der Natur der Verhältnisse, dass diejenigen, welche in ihrer socialen Stellung zu kurz gekommen waren, hier ihre Befriedigung suchten und fanden.

---

1) Vergl. die Selbstschilderung Justins, Dial. c. Tryph. S. 168 f. ed. Sylburg und über Clemens Euseb. Praep. evg. II, 2.

Ein höchst interessantes Document aus der Kaiserzeit, welches 1808 bei den Minen von Laurion entdeckt worden ist, das Statut eines neu importirten Cultus, giebt durch die Bestimmungen, die es enthält, erwünschten Aufschluss darüber, wie anspruchslos die Mittel und wie naiv selbstbewusst die Ansprüche waren, mit welchen ein fremder Gott in Hellas auftrat. Mên Tyrannos, ein kleinasiatischer Gott, der nach Proklos (in Tim. § 25) mit Sabazios identisch und besonders häufig auf phrygischen Münzen abgebildet ist, besass unter den Sklaven, welche in den Silberminen Laurions arbeiteten, einen Verehrer, den Lykier Xanthos, welcher die Macht seines Idols gegen billige Bedingungen auch anderen zu Gute kommen lassen wollte, — oder, wenn wir ihm glauben dürfen, sollte. Ein verlassener Heroentempel bot dem armen Verehrer die Stätte, an der er die künftigen Genossen zu versammeln beabsichtigte. Durch zwei Inschriften, deren Orthographie und eckige Schriftzüge den ungeschulten und ungeübten Mann kennzeichnen, thut er den Willen seines Gottes kund. Die erste Redaction genügte ihm nicht, darum fügte er eine neue, die ausführlicher und klarer das Nöthige sagte, hinzu. Folgendermassen lässt er sich vernehmen[1]: *Ξάνθος Λύκιος Γαΐου Ὀρβίου καθείδρυσα τὸ ἱερ[ὸν τοῦ Μηνὸς Τυράννου, αἱρετίσαντος τοῦ θεοῦ, ἐπ' ἀγαθῇ τύχῃ, καὶ [μηθένα ἀκάθαρτον προσάγειν.* Nun folgen genaue Vorschriften über die Reinigungen, die der Gott verlangt. Wer durch Knoblauch, Schweinefleisch, Umgang mit Weibern sich verunreinigt hat, soll, nachdem er sein Haupt mit Wasser besprengt hat, an demselben Tage das Heiligtum betreten durfen. Eine Frau soll nach der Menstruation 7 Tage, — 10 Tage, wer sich durch Anblick oder Berührung eines Todten befleckt hat,— 40 Tage, wen die *φθορά*, wahrscheinlich eine Hautkrankheit, beschmutzt, zur Reinigung bedürfen (Z. 3—7). — Freiwillig sollen die Opfer dargebracht werden, und den Opfernden wird die Gnade des Gottes angewünscht, wenn sie ihm

1) Vergl. Foucart S. 121 f. und 219 f., wo die Inschrift abgedruckt ist.

mit lauterer Seele dienen (*εἰείλατος γένοι(τ)ο ο θεὸς τοῖς θεραπεύουσιν ἁπλῇ τῇ ψυχῇ*). In das Opfer theilt sich der Gott, der Tempel und der Stifter, dessen Anwesenheit bei der Darbringung geboten ist. (Z. 7—14.) Darauf folgen Cautelen und wiederholte Einschärfung der Vorschriften über die Opfer, deren Ertrag ja Priester und Tempel nährte. (Z. 14—20.) Insbesondere wird demjenigen, der sich in unerlaubter und überflüssiger Weise um die Angelegenheiten des Gottes bemüht — d. h. doch wohl, der ohne den treuen Xanthos den Gott verehren möchte, — angedroht, dass er eine unsühnbare Schuld gegen Mên Tyrannos auf sich nähme [1]). Zum Schluss (Z. 21—26) wird der Fall in bestimmte Aussicht genommen, dass dem Gott ein *ἔρανος* seine Verehrung widme. Für die Eranisten sollen dieselben Vorschriften gelten, nach welchen der einzelne Opferer sich zu richten hat.

Diese Inschrift gestattet einen Einblick in den Process der Bildung einer religiösen Genossenschaft. Der Auftrag des fremden Gottes wird im Traum oder durch eine andre Offenbarung vernommen [2]). Für seinen Cult wird eine Stätte gefunden, der *νόμος*, der auch, nachdem die Genossenschaft sich constituirt hat, grundlegend bleibt, wird entworfen, und die Hoffnung, dass viele kommen werden, um durch die vorgeschriebenen Reinigungen sich Fehl und Schuld abzuwaschen oder die Kraft des neuen Gottes (*τὰς δυνάμεις τοῦ θεοῦ* — Le Bas et Wadd. n. 668) zu erproben, durfte mit Sicherheit gehegt werden. — So wenig Schwierigkeiten machte es, in dem Bereich Athens, dessen Gastfreundschaft gegen fremde Götter von Strabo ausdrücklich gerühmt wird (X, 3, 18), seinen religiösen Bedürfnissen nachzugehen. In höherem Masse dürfte dasselbe in dem römischen Korinth der Fall gewesen sein, wo kein

1) Z. 14. 15: *ὃς ἂν δὲ πολυπραγμονήσῃ τὰ τοῦ θεοῦ ἢ περιεργάσηται, ἁμαρτίαν ὀφειλέτω Μηνὶ Τυράννωι, ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξειλάσασθαι.* Wie geläufig müssen derartige Formeln jener Zeit gewesen sein!

2) *Κατ' ἐπιταγήν* ist eine in Votivinschriften häufig vorkommende Formel. Vergl. Le Bas et Waddington, Inscr. d'Asie Mineure. n. 607—9 u. ö.

nationales Bewusstsein den von überall her zusammengeströmten Ansiedlern es erschwerte, nach ihrer Weise und ihren Gewohnheiten ihr Leben einzurichten.

Die Verschiedenartigkeit der Interessen, welche die Genossenschaften zusammenführten, und die Unzahl von Göttern, denen sie ihre Verehrung widmeten, lassen eine gleiche Mannigfaltigkeit in Umfang und Einrichtung vermuthen.

Was den Umfang anlangt, so genügten nach Marcellinus schon drei Männer, um ein Collegium zu formiren [1]), auf der anderen Seite finden sich Genossenschaften, deren Mitglieder so zahlreich waren, dass sie sich, ohne die Einheit aufzugeben, in mehrere Denominationen schieden, wie die schon erwähnten *Ἁλιασταί*, *Ἁλιάδαι* und *Πανιασταί* auf Rhodos [2]). Auch sind mehrere Mitgliederverzeichnisse erhalten, deren eines 24 männliche und 3 weibliche Mitglieder (n. 39), deren zweites, aus der Zeit des Demosthenes, die Mitglieder von drei Verbänden vollständig aufzählt, welche zum grösseren Theil Sklaven waren (n. 32). Der eine davon hat 10, der zweite 34, der dritte 20 Glieder, doch fragt es sich, ob alle genannten zu gleicher Zeit ihrer Genossenschaft angehörten. Ein anderes (n. 40) nennt 18 Frauen als Mitglieder, ein anderes, das verstümmelt ist, 20 Männer (n. 53). Diejenigen Genossenschaften, deren Mittel dazu ausreichten, erwarben eigenen Besitz, der von einer Mauer umschlossen den Tempel, den Festsaal und die Wohnungen für die Beamten enthielt. In dem Haine vor dem Tempel oder auch im Tempel wurden die in Stein gemeisselten Beschlüsse, das Verzeichniss der Genossen und die Bilder besonders verdienter Mitglieder aufgestellt. In mancher Beziehung erinnern diese Anlagen an die orientalischen

---

1) Leg. 85 de verb. sign.: Neratius Priscus tres facere existimat collegium et hoc magis sequendum est. Auch Tert. (exhort. ad castim. c. 7) sagt: sed et ubi tres, ecclesia est, licet laici.

2) Vergl. Inschrift n. 46 und auch n. 47 bei Foucart. Ist im folgenden nur die Zahl angegeben, so bezieht sie sich auf die Sammlung der Inschriften bei Foucart.

Klöster und Kirchen [1]). Weniger gut situirte begnügten sich mit einem Saal, in dem sie ihre religiösen Uebungen und festlichen Zusammenkünfte veranstalteten.

Für die Verfassung waren einige allgemeine Rücksichten, die in dem Wesen der Genossenschaften liegen, überall bestimmend, woher sich auch in allen Denkmälern, die erhalten und entdeckt sind, gewisse übereinstimmende Grundzüge finden. Indem wir von differirenden Einzelheiten absehen, versuchen wir sie zusammenzustellen. Es handelte sich in erster Stelle darum, das Fortbestehen und Wachsen der Genossenschaft zu sichern, deshalb geben die Decrete die unzweideutigsten Festsetzungen über die Leistungen und Pflichten der Mitglieder und suchen den Eifer für das allgemeine Wohl, der sich in Uneigennützigkeit und in treuer Hingabe an die Interessen der Gesammtheit oder in gewissenhafter Erfüllung der Obliegenheiten bethätigen konnte, durch Belohnungen zu wecken und zu schärfen. Ueberall ist die Thür zur Genossenschaft gastfrei jedem geöffnet, während die volle Kenntniss der Heiligtümer nur dem Mitgliede erschlossen wird. Die Aufnahme selbst ist an Bedingungen geknüpft, welche äussere und innere Leistungen forderten. Einmal aufgenommen soll jedes Glied der Gesammtheit ganz sich unterwerfen Auch für disciplinarisches Verfahren ist Vorsorge getroffen; und besonders streng wird jede Beunruhigung des Friedens bestraft, — sie kann zum Ausschluss führen. Diese Strenge war um so berechtigter, als ja Elemente, die in der Gesellschaft durch unübersteigbare Schranken von einander getrennt waren, Bürger und Sklaven, Frauen und Männer, Einheimische und Fremde, letztere meistens in der Mehrzahl, hier mit gleichen Rechten ausgestattet im engsten Verein mit einander lebten.

Der allgemeinen Charakteristik entsprechen die einzelnen Bestimmungen der Decrete. Die autonome Gemeinde setzte in officieller Versammlung die Statuten, welche unbedingt

---

1) So das Metroon im Piraeus (Foucart S. 85 f.) Vergl. auch Renan, les apôtres c. 18.

befolgt werden mussten, fest. Die Ausdrücke und die Forr, in welcher es geschah, schloss sich eng an die Fassung der Volksbeschlüsse [1]). Nach Stimmenmehrheit wurde der Vorschlag eines Mitglieds zum Beschluss erhoben [2]). Die officiellen Versammlungen pflegten monatlich zu erfolgen (n. 2, Z. 16—17). in ihnen wurden diejenigen erwählt oder durch das Loos bestimmt, welche zum Wohl der Genossenschaft thätig sein sollten, und zwar hatten alle ohne Unterschied, Freie, Sklaven und Frauen das Recht, Vorschläge zu machen und abzustimmen; jedenfalls ist das letztere mehrfach bezeugt (n. 5, Z. 9, n. 10). Die Berufung und Leitung lag in der Hand der erwählten Beamten (n. 2, Z. 15), in deren Verrichtungen nicht regelmässig eine Scheidung zwischen religiösen und bürgerlichen Functionen Statt gefunden zu haben scheint. So ist eine Person zugleich Schatzmeister und Priester des Zeus Labraundos (n. 26, Z. 3: *αἱρεθεὶς ταμίας* Z. 13. *Τὴν ἱερωσύνην ἱερεώσατο ἀξίως τοῦ θεοῦ*), auch wirken mit einander Männer und Frauen in leitenden Stellen (n. 2, Z. 7, n. 26). Bisweilen schied man wiederum in der Art der Bestellung, indem die bürgerlichen Functionen durch Wahl, die religiösen durch das Loos vergeben wurden (n. 7, Z. 5, n. 9, Z. 5. 6); bisweilen wurden aber auch die bürgerlichen Functionen durch das Loos vergeben (n. 20, Z. 37: *κληρωτοὶ κατὰ ἔτος*). Neben den Vorstehern, deren Titel sehr verschieden sind [3]), stehen die *ἱεροποιοί* (n. 27, Z. 22 u. ö.),

---

1) In den 18 Decreten 1—18, die im Metroon gefunden sind, wird stets der *ἄρχων* Athens genannt. Die officielle Versammlung nennt sich *ἀγοραὶ κυρίαι*, die Entscheide heissen *ψηφίσματα*, das grundlegende Statut ist der *νόμος*. Sonst finden sich für die Gesammtheit folgende Bezeichnungen: *τὸ κοινὸν τῶν ὀργεώνων* (n. 9, n. 46 u. ö.), *ἡ σύνοδος τῶν ἐρανιστῶν* (n. 46), *ἐκκλησία* (n. 43), *συναγωγή* (n. 65). Vergl. die Zusammenstellung bei Pollux (ed. Seber, Frankfurt 1608), l. IX c. 8, S. 449: *ὄχλος, πλῆθος, σύνοδος, σύλλογος, δῆμος, ἄθροισμα, συναγερμός, σύστασις· τάχα καὶ συναγωγὴ καὶ συλλογὴ καὶ θίασος.* Vergl. auch Pollux III, 27, S. 163.

2) Z. B. n. 6: *ἐπειδὴ Εὐκτήμων Εὐμαρίδου Στειριεὺς εἶπεν . . . ἀγαθεῖ τύχει δεδόχθαι τοῖς ὀργεῶσιν . . .*

3) *ἐπιμεληταί* (n. 2), *ἐράνου ἀρχηγός* (n. 6), *ἀρχιθιαστης* (n. 43), *ἀρχιερανιστής* (n. 44. 46), *προστάτης* (n. 20), — *συναγωγός* (n. 67), — *προερανίστρια* (n. 24, Z. 23), sind die hauptsächlichsten.

der Schatzmeister (*ταμίας*), der Secretär (*γραμματεύς* n. 30, Z. 5), auch finden wir *σύνδικοι, λογισταί* und *ἐπίσκοποι* genannt. Selbstverständlich bedürfen nur wenige Genossenschaften so vieler Beauftragten, in den meisten Fällen wird einer oder zwei zur Besorgung der leitenden und erhaltenden Functionen ausgereicht haben.

Sehr zahlreiche Zeugnisse erhärten, dass die Würden in der Regel auf ein Jahr übertragen wurden[1]; hervorragende Verdienste jedoch bewirkten nicht selten eine Verlängerung des Amtes auf ein zweites Jahr, ja auch auf Lebenszeit (n. 5, Z. 15). Da ferner alle Beamten strenge Rechenschaft von ihrer Verwaltung geben mussten und unter beständiger Controle der Gesammtheit, nicht aber in gegenseitiger Abhängigkeit standen, so dürfen die zahlreichen Decrete, welche Belohnungen nach Ablauf der Amtszeit für gute Dienste bestimmen, nicht Wunder nehmen. Dieselben waren gewissermassen Erklärungen der Indemnität und beweisen zugleich, wie angelegentlich das Wohl der Gesammtheit die einzelnen Glieder beschäftigte. Sie erreichten auch sicher den ausgesprochenen Zweck: zum Wetteifer anzuspornen und das Gemeingefühl zu stärken[2]). Die am häufigsten vorkommende Auszeichnung ist das öffentliche Lob in der Vollversammlung der Genossenschaft und die Krönung mit einem Kranze von Oelzweigen oder Blättern der mystischen Pappel; bei grösseren Verdiensten wird ein goldner Kranz decretirt, dessen Werth und Gewicht bestimmt wurde. Auch das Bild des Verdienten wurde im Heiligtume aufgestellt und das ehrende Prädicat „Wohlthäter“ (*εὐεργέτα* n. 43. 49) seinem Namen beigefügt. Die Beschlüsse meisselte man regel-

---

1) Lüders S. 181: *ἔστωσαν δὲ ο[ὗτ]οι (ὁ προστάτης καὶ ὁ ἀρχιερανιστὴς καὶ ὁ γραμματεὺς καὶ οἱ ταμίαι καὶ σύνδικοι) κληρωτοὶ κατὰ ἔτος.* Im Decret v. Lanuvium heisst der Vorsteher quinquennalis.

2) Die zu Belohnenden sind die *φιλοτιμούμενοι* (n. 6, Z. 8, n. 10, Z. 13), — sie werden belohnt: *ὅπως καὶ ἂν οἱ ἄλλοι φιλοτιμῶνται εἰς τοὺς θιασώτας* (n. 30, Z. 2, n. 43, Z. 32), *ὅπως ζηλωταὶ γίνωνται καὶ παραμιλλῶνται φιλοτιμούμενοι.*

mässig auf eine Marmortafel, und strenge Strafandrohungen trafen den, welcher sie nicht achtete oder sie aufheben wollte (n. 46, Z. 90—104).

Wodurch aber machten sich die Mitglieder der Genossenschaft solcher Belohnungen würdig? Ein Doppeltes wird am häufigsten gerühmt: die gewissenhafte Erfüllung der Obliegenheiten und die Uneigennützigkeit, die sich entweder im Verzicht auf zu beanspruchende Leistungen oder in der Leistung nicht gebotener Wohlthaten kund gab. Metrodora, die als *ζάκορος* (Tempeldienerin) und als Priesterin „*καλῶς, εὐσχημόνως καὶ εὐσεβῶς τά τε πρὸς τὴν θεὰν καὶ τὰς ἱερείας ἀλύπως*" ihr Amt geführt hat, soll lebenslänglich den Dienst einer *ζάκορος* verwalten (n. 5). Hermaios der Päonier, der als Schatzmeister aus dem eignen Vermögen oft Vorschüsse leistete, damit die Opfer würdig dargebracht und die Begräbnisse der verstorbenen Genossen feierlich veranstaltet werden könnten, der ferner als Vorsteher durch guten Rath und Wohlwollen die Interessen der Gemeinschaft förderte, wird „*ἀρετῆς ἕνεκεν καὶ εὐσεβείας τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ κοινεῖ πρὸς τοὺς ὀργεῶνας*" durch Kranz und Bild, das bei jedem Opfer neu bekränzt wird, ausgezeichnet (n. 6). Mänis, der als Schatzmeister Vorhalle und Giebelfeld des Tempels auf seine Kosten vollenden liess, erhält die gleichen Ehren (n. 26), während der Schriftwart Demetrius, der auf sein Gehalt verzichtete, eines goldenen Kranzes sich erfreuen darf (n. 30). Auch Epameinon empfängt seinen Olivenkranz, weil er Geld ohne Zinsen zum Holzkauf vorschoss (n. 42); Patron dagegen, der im Interesse seiner Genossenschaft den Aufwand einer Gesandtschaft von Delos nach Athen, zu deren Führer er erwählt war, bestritt und den Thiasos zwei Tage hindurch bewirthete, erhält Kranz und Bild und Befreiung von den Beisteuern (n. 43). Hervorragender Ehre endlich wird der Wohlthäter der Attalisten in Teos, Kraton, theilhaft, dem der Verband seinen Namen, seinen Grundbesitz, eine Erbschaft von 10500 Drachmen und besonders seine Constitution verdankte (*προενοήθη τῆς συνόδου καὶ γράψας ἐπιστολὴν πρὸς τοὺς Ἀτταλιστὰς καὶ νόμον ἱερὸν ἀπολιπών*). Die Geltung dieses *νόμος* als

*νόμος ἱερός* wird zu seinem Andenken von den Attalisten beschlossen [1]).

Neben den besonderen Verdiensten werden in den Decreten noch regelmässig die persönlichen Tugenden der geehrten, die *προθυμία, εὔνοια, φιλοθυμία, δικαιοσύνη, εὐσεβεία* hervorgehoben. Sehr häufig kehren Wendungen, wie *καλῶς καὶ δικαίως, καλῶς καὶ εὐσχημόνως*, Epitheta wie *ἀνέγκλητος, εὔχρηστος* wieder. Nicht nur das Verdienst, sondern auch der Mann wurde nach den Eigenschaften, welche ihn der Gemeinschaft werth machten, geschätzt und gefeiert.

Noch deutlichere Einblicke in das Leben und die Interessen der Cultvereine, als wir sie aus den Motivirungen der Belohnungen entnehmen können, danken wir drei Decreten, die sich bei Foucart unter Nr. 2, 20 und 21 finden. Das erste, das aus dem vierten Jahrhundert v. Chr. stammt, enthält trotz seiner Verstümmelung einen vollständigen Statutenentwurf; das zweite, aus der Kaiserzeit, giebt Aufschlüsse über die Bedingungen der Aufnahme; das dritte, aus dem dritten Jahrhundert v. Chr., giebt Vorschriften über die Beiträge. In jedem ist der *νόμος*, oder doch ein Theil desselben, enthalten, dessen Verletzung, so lange er nicht durch freien Entschluss der Genossenschaft selbst abgeändert wurde, als Frevel galt [2]). — Trotz der verschiedenen Zeiten, denen sie angehören, stimmen diese Decrete wesentlich zusammen. Folgendes sind die wichtigsten Data, welche sie enthalten. In den Bestimmungen über den Beitritt ist das leitende Motiv möglichste Erleichterung, damit das Ansehen der Genossenschaft mit der Zahl ihrer Mitglieder wachse. Es ist deshalb nicht nur den *ὀργεῶνες, οἷς μέτεστιν τοῦ ἱεροῦ*, sondern auch dem Fremden (*ἰδιώτης*) gestattet, gegen festgesetzte Abgabe im Heiligtum zu opfern (n. 2, Z. 3. 4), und jedem, der da will, steht es frei, gegen Erlegung der Beisteuer Antheil am Heiligtum zu gewinnen und in das Mitgliederverzeichniss auf der Seule eingeschrieben zu werden [3]). Doch

---

1) Lüders S. 163. Der Schluss des Decrets ist verstümmelt.

2) *Ἔννοχος ἔστω τῷ νόμωι τῶι ἀκινήτωι* (n. 46, Z. 104).

3) n. 2, Z. 21: *ἐξεῖναι τῶι βουλομένωι εἰςενέγκαντι . . . δραχμὰς μετεῖναι αὐτῶι τοῦ ἱεροῦ καὶ εἰς τὴν στήλην ἐγγράφεσθαι.*

nicht unbedingt gilt dies, sondern vollberechtigtes Mitglied wird erst derjenige, welcher einer **Prüfung** sich unterzogen hat. Die Vorschriften, welche das Decret n. 2 über dies *δοκιμάζειν* enthielt, sind verloren gegangen; desto erwünschtere Auskunft giebt das Decret n. 20, das wir, soweit es sich auf die Prüfung bezieht, vollständig mittheilen [1]).

*Ἄρχων μὲν Ταύρισκος, ἀτὰρ μὴν Μουνυχιὼν ἦν,*
*ὀκτωκαιδεκάτῃ δ' ἔρανον σύναγον φίλοι ἄνδρες,*
*καὶ κοινῇ βούλῃ θεσμὸν φιλίης ὑπέγραψαν.*
*Νόμος ἐραν[ισ]τῶν.*
*Μηδενὶ ἐξέστω ἐπ[ιέ]ναι εἰς τὴν σεμνοτάτην*
*σύνοδον τῶν ἐρανιστῶν, πρὶν ἂν δοκι —*
*μασθῇ εἰ ἔστι. ἅ[γν]ος [2]) καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγ[α-*
*θ]ός· δοκιμά[ζ]έτω δὲ ὁ προστάτης [καὶ*
*ὁ] ἀρχιερανιστὴς καὶ ὁ γραμματεὺς κα]ὶ*
*οἱ] ταμίαι καὶ σύνδικοι.*

Fassen wir die drei Bestimmungen, „keusch (heilig), fromm und gut," in ihrer vollen ethischen Kraft, so wären allerdings die höchsten Anforderungen an die Aufzunehmenden gestellt worden, und das Urtheil **Weschers** (Revue archéol. 1865, II, S. 226) wäre gerechtfertigt: „das Princip dieser Genossenschaften ist die Freiheit, ihr Zweck ist die moralische und materielle Besserung der Menschen. Die einzigen Bedingungen der Zulassung, die sie stellen, das sind drei Tugenden, welche man christlich nennen könnte: die Heiligkeit, die Frömmigkeit, die Güte." Doch ist mit Recht gegen solche Idealisirung des Vereinswesens, die Wescher auch sonst mit grosser Wärme anstrebt, von **Foucart** geltend gemacht worden, dass diese Bezeichnungen,

---

1) Die zweite Hälfte desselben, die von der Wahl der Beamten und Strafen handelt, ist zum Theil nicht wiederherzustellen gewesen, was um so mehr zu bedauern, als es eines der gehaltvollsten ist. Vergl. auch **Lüders** S. 151.

2) So hat **Foucart** restituirt, Boeckh liest ἅ[γι]ος. Foucart beruft sich darauf, dass zeitweise Enthaltung von geschlechtlichem Umgang auch sonst als Bedingung der Aufnahme geltend gemacht wird. S. 147.

die als gangbare Münzen in den Inschriften wiederkehren, durch den Gebrauch wesentlich abgegriffen waren, — wie das heute auch in christlichen Kreisen z. B. dem so inhaltvollen Brudernamen begegnet ist. Aber Foucart geht wiederum zu weit, wenn er mit Rücksicht auf all' den wüsten, unsittlichen Aberglauben, der in vielen Cultvereinen gross gezogen wurde und eine nicht überraschende Anziehungskraft auf die schmutzigsten und verachtetsten Elemente von Hellas ausübte, von der Bedeutung dieser Worte nichts weiter als den leeren Schall den Genossenschaften insgemein zueignen will. Liegt es doch in der Natur der Verhältnisse, dass die Interessen privater Religionsgemeinschaften, deren Förderung vorzugsweise auf freien Leistungen beruhte, auf das schwerste durch Mangel derjenigen Eigenschaften geschädigt werden, welche das Band der Einheit festigen. Unbedingten Glauben verlangten die Heiligtümer, freie Selbstverleugnung forderte das Wohl des Ganzen. Dies wurde sehr wohl erkannt, oder wenigstens empfunden. Nicht ohne Grund ist das Wohlwollen, die Umgänglichkeit, die Fürsorge, das freigiebige Beisteuern zu den gemeinsamen Mahlen und sonstigen Zwecken, die gewissenhafte Erfüllung der Obliegenheiten des Cultus überall auf das nachdrücklichste in den erhaltenen Decreten hervorgehoben. Gesellige Tugenden und frohe Opferwilligkeit geben diesen Vereinen nicht ab. Und mochten es auch trübe Quellen sein, welche den Durst der nach Gewissheit oder nach Befreiung von Schuld lechzenden Seele stillen sollten, — ein edler Trieb bleibt es doch, der zu diesen Quellen führte. Nicht alle Genossenschaften waren von einer Phryne, welche die Schule ihrer Ausschweifungen mit dem Namen des Isodaites deckte (Foucart S. 81), oder einem Weibe gleich der Mutter des Aeschines, die mit des Sohnes Beistand für den phrygischen Sabazios Propaganda machte, begründet; nicht überall war der Ruf: „ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον,“ eine Lüge (Foucart S. 66 f., Demosth. pro corona 259 — 263). Man wird streng zu scheiden haben zwischen jenen Vereinen, welche eine überreizte und übersättigte Zeit in's Leben rief, um die schlaffen Nerven durch das Unnatürliche und Wider-

wärtige zu erregen, und den andern, welche den Unterdrückten und Ausheimischen eine Freistatt und eine Heimat boten. Daher ist es auch ungerecht, allein von den abschätzigen Urtheilen der Alten, welche Foucart (S. 153 f.) mit grosser Vollständigkeit zusammenstellt, sich leiten zu lassen. Der Komiker heftet sich an die Karrikatur, an die Auswüchse, — diese blühten reichlich in den Genossenschaften, gewiss! Aristophanes hat in der Lysistrata nicht zu übertreiben brauchen, auch Menander in dem *Δεισιδαίμων* nicht; des Theophrastos geistvolle Charakteristik des Aberglaubens trifft noch jetzt ihre Leute (Charact. 16); — jedoch darf es Wunder nehmen, dass diese Auswüchse denen, die draussen standen, allein in's Auge fielen, besonders da noch das nationale Selbstbewustsein, die unwillkürliche Unterschätzung des Fremden, dessen unverständliche Bräuche thöricht erschienen, mit in's Spiel kommt? Dass in der That ein idealer Zug, welchem die Anforderungen der Reinheit nicht blos Phrase waren, in diesen Vereinen Befriedigung finden konnte, dass ihnen nicht jeglicher ethische Gehalt abgeht, dafür könnte man schon auf die Etymologie sich berufen. *Ἔρανος* ist abzuleiten von *ἔρως* (*ἔρος*),[1]) daher geben sich die Eranisten einen *θεσμὸς φιλίης*. Aber zwingender ist das Zeugniss der Schrift „von den Gesetzen": *ἐράνων δὲ πέρι, τὸν βουλόμενον ἐρανίζειν φίλον παρὰ φίλοις· ἐὰν δέ τις διαφορὰ γίγνηται περὶ τῆς ἐρανίσεως, οὕτω πράττειν ὡς δικῶν μηδενὶ περὶ τούτων μηδαμῶς ἐσομένων.*[2]) Verzicht auf die Sonderinteressen, aufrichtige Hingabe an das Ganze ist Grundbedingung des Bestehens der Vereine.

Das Wenige, was wir weiter über die Verfassung wissen, bestätigt dies Ergebniss. Es spricht dafür die billige Regelung der Beiträge,[3]) die Gewähr gleichen Rechts für Freie, Fremde,

1) Lennep, Etym. unter *ἔρανος*. Eustath: *ἔρανος ἀπὸ τοῦ συνερᾶσθαι καὶ συμφέρειν*. Anders Gataker, opera critica, S. 855. 856.

2) De legibus XI. S. 915 am Ende; man berücksichtige dabei die Härte, mit der sonst der Schuldner von den Gesetzen behandelt wurde.

3) n. 2, Z. 17—20 und besonders n. 21, wo die Abwesenden (*ἀποδημοῦντες*) und die Anwesenden (*ἐπιδημοῦντες*) verschieden besteuert

Sklaven und Frauen, die Strenge endlich, mit der gegen alle vorgegangen wurde, welche die Gesetze der Versammlung nicht achteten und den Frieden der Genossenschaft störten. Am häufigsten sind Geldstrafen erwähnt. Ein Mitglied, das lässig im Zahlen der Beisteuer war, hatte die doppelte Summe zu erlegen (n. 2, Z. 19. 20. n. 20, Z. 10.); ein Mitglied, das das Opfer nicht in vorgeschriebener Weise brachte, ein Priester, eine Priesterin, welche unbefriedigend ihre Pflicht erfüllte oder den Beschlüssen sich nicht fügte, zahlte noch höhere Strafen.[1]) Auch diese Strafen wurden auf die *στήλη* eingetragen. — Die Geldstrafen corrigirten jedoch nur unbedeutendere Vergehen, schwereren folgte die Ausschliessung. Sie traf denjenigen, der die auferlegte Strafe zu zahlen sich weigerte,[2]) ebenso denjenigen, welcher einen sanctionirten Beschluss durch einen Gegenvorschlag von neuem in Frage stellte oder auch überhaupt dawider handelte.[3]) Am strengsten endlich wurde betroffen, „wer Streit und Verwirrung auszuschütten schien." Er soll aus dem Verbande hinausgeworfen werden, nicht ohne körperliche Züchtigung empfangen zu haben.[4]) Weitere Data über Disciplinarmassregeln sind bisher nicht entdeckt worden.

werden, für diejenigen aber, welche von Trauerfällen oder Krankheiten betroffen sind, ist Erlass der Beisteuer vorgesehen (*διὰ πέ[νθος ἢ διὰ ἀ]σθενείαν*). Eine zweite Herstellung des verstümmelten *πε . . .*, *πενίαν* scheint weniger wahrscheinlich, da die Genossenschaften nicht hätten bestehen können, wenn Armuth Steuerfreiheit bewirkt hätte. Und wie niedrig sind die Beiträge bemessen! (Vergl. Foucart, c. S. 42 und die Inschrift v. Lanuvium bei Mommsen.)

1) n. 2, Z. 8. n. 4. Z. 16. n. 22, Z. 22. n. 30, Z. 45. n. 46, Z. 93. 103. Recurs an die Vollversammlung stand frei. n. 4, Z. 12. n. 46, Z. 92.

2) n. 21, Z. 12: *ἐὰν δὲ μὴ διδῶσιν τὸ διπλοῦν, ἔδοξεν μὴ μετέχειν αὐτοὺς πλέον τοῦ ἐράνου.*

3) n. 2, Z. 13. 14.: *ἐὰν δέ [τις] ποιεῖ ἢ ἐπιψηφίζηι παρὰ τόνδε τὸν νόμον, ὀφειλέτω* ⊢ *δραχμὰς τῆι θεῶι ὁ γράψας καὶ ὁ ἐπιψηφίσας καὶ μὴ μετέστω αὐτῶι τῶν κοινῶν.*

4) Die Worte (n. 20 Z. 40. 44) lauten: *εἰ δέ τις μάχας ἢ θορύβους κεινῶν φαίνοιτο, ἐκβαλλέσθω τοῦ ἐράνου ζημιούμενος ταῖς διπλαῖς . . . κρίσεως . . . . . . . . . πληγαῖς. Κεινῶν* jon. für *κενῶν*, welches in der Bedeutung ausleeren bis zur Erschöpfung des Vorraths (s. Archi. I. (5, 58): *εἷς με κένωσαν πᾶν βέλος*) hier recht charakteristisch ist.

Die Constitutionsacten, welche die Genossenschaft sich gab, werden zwar in einem Decret als νόμος ἀκίνητος (n. 46 Z. 104) bezeichnet, doch wird man das Wort nicht zu strikt fassen dürfen. Legt es doch schon die Autonomie, mit welcher die Gesammtheit über innere Fragen berieth, nahe, dass Meinungsdifferenzen und auch Streitigkeiten vorkommen konnten. Und in der That, wenn in dem oben angeführten Decret (n. 20.) der νόμος ἐρανιστῶν ein θεσμὸς φιλίης genannt wird und darauf so einschneidende Vorsichtsmassregeln gegen Ruhestörer festgesetzt werden, so liegt die Vermuthung sehr nahe, dass wir hier ein nach vorhergegangenen Streitigkeiten erneuertes Statut haben. Vielleicht liegt die Erinnerung an gleiche Verhältnisse auch in der Inschrift: ὁμονοία τοῦ θιάσου (n. 34) vor.

Fassen wir die Grundzüge kurz zusammen. Die religiösen Genossenschaften sind selbständige Verbände, die im kleinen die grossen Staatsgemeinschaften, in deren Schatten sie gedeihen, abbilden. Sie tragen in Hellas rein republicanischen Charakter. Alle Glieder besitzen gleiche Rechte, alle sollen gleichen Eifer haben. Alle sind gleich souverain und alle gleich verantwortlich. Die Gesammtheit herrscht, beschliesst, belohnt, bestraft. Es ist nicht zu leugnen, dass es keine weltbewegenden Ideen waren, welche sie hegten und zu verwirklichen strebten, auch ging Reines und Unreines unter derselben Benennung: Genossenschaft; und grade über das Unreine und Verabscheuungswürdige sind wir, weil es den Zeitgenossen, die die Literatur beherrschten, pikant war, am ausführlichsten berichtet, wie eben dies das legislatorische Einschreiten des Staats nicht selten hervorrief. Auch von reformatorischen Bestrebungen giebt keins der erhaltenen Denkmäler Zeugniss, vielfach ist's allein der Reiz des Neuen und des Geheimnissvollen, dessen Kraft in Wirkung gesetzt wird. Dennoch bilden die Verbände einen wichtigen Factor des hellenischen Lebens. Sie sind nicht blos schwache und verjüngte Nachahmungen staatlicher Einrichtungen, nicht blos Associationen zu gegenseitiger Befriedigung der Eitelkeit oder zur Hegung wüsten Aber-

glaubens. Wären sie nichts weiter, so bliebe ihr Entstehen in den ältesten Zeiten, ihre dauernde Blüthe, ihre nicht zu hemmende Ausbreitung ein Räthsel. Sociale und religiöse Bildungen, die eine solche Bedeutung zu gewinnen vermochten, müssen eine wirkliche Wahrheit enthalten und ein wirkliches Bedürfniss befriedigen; und das ist hier der Fall. In den Genossenschaften corrigirte die Gesellschaft die Ungerechtigkeit ihrer Institutionen, denn in den engen Verbindungen derselben, die leicht und gerne jedem, der den Zutritt wünschte, offen standen, fanden diejenigen, die im öffentlichen Leben jenseits der Grenze des Mitrathens und Mitthuns standen, nicht nur Menschen- sondern auch Bürgerrechte, sie fanden Gehör, Geltung und Anerkennung und vor allem eine Gemeinschaft, die das Leid gekostet hatte und deshalb die Freude doppelt zu würdigen wusste.

III. Wir kommen nunmehr zu dem wichtigsten Theile unserer Aufgabe, nämlich zu der Frage: Tragen Leben, Interessen, Wirren der korinthischen Gemeinde eine solche Familienähnlichkeit mit den charakteristischen Merkmalen der griechischen Genossenschaften, dass wir ein Recht haben anzunehmen: der Apostel, der den Juden ein Jude und den Hellenen ein Hellene werden wollte und konnte, hat Ernst gemacht mit diesem Wort, indem er jene bequemen und weiten Formen, in denen die fremden Religionen in Hellas gediehen, seinen Zwecken dienstbar machte? Von einer Verwandschaft oder Gleichheit anderer Art kann nicht die Rede sein; wir sind aus den Inschriften ja auch nur über dasjenige, was ausserhalb des verschlossenen Heiligtums der Cultvereine vor sich ging, unterrichtet. Es handelt sich einzig um übereinstimmende Züge des Gemeindelebens und um analoge Bestimmungen der Verfassung. In beiden Beziehungen stehen wir nicht an, die Frage zu bejahen.

Setzen wir einen Augenblick voraus, was wir beweisen wollen, dass nämlich die korinthische Gemeinde nichts anders als eine religiöse Genossenschaft war, die sich in dem Glauben, durch Jesus Christus erlöst und mit den Kräften eines neuen Lebens ausgerüstet zu sein, verbunden hatte, so musste das

Gemeindeleben nach folgenden Grundsätzen organisirt sein: Die Gemeinde bildete einen nach aussen abgeschlossenen Körper, welcher seinen Glauben als ein Mysterion hegte. Sie versammelte sich an bestimmten Tagen, um auf dem Grunde derselben Ueberzeugung sich zu erbauen und in gemeinsamen Mahlzeiten ihrer Vereinigung froh zu werden. Die Umkosten für den Versammlungsort wurden durch Beiträge der Mitglieder bestritten, wenn nicht die Liberalität eines besonders günstig Situirten dies entbehrlich machte; ebenso trug jeder für die gemeinsamen Mahlzeiten das seine nach Vermögen bei. Da es ausser ihr noch andere Gemeinschaften gab, welche in demselben Glauben lebten, so konnte es geschehen, dass die Gemeinde für diese, wenn es nöthig war, mit ihrer Hülfe eintrat.[1]) Etwaige Differenzen wurden in der Gemeinde selbst beigelegt, welche auch über die Pflichten und Leistungen Bestimmung traf und nach freiem Ermessen ihre Leiter und Lehrer erwählte, denen sie Unterhalt gewährte. Ohne ihre Einheit aufzugeben, konnte sie sich bei grosser Vermehrung der Mitglieder in Sectionen theilen, die eventuell auch besondere Namen sich beilegten. Die überwiegende Majorität der Gemeinde, welche stets auf ihr Wachstum bedacht war, gehörte den niederen Klassen an. Da Fremden der Zutritt gestattet war, so blieb sie, falls dieselben mit reformatorischen oder destructiven Absichten sich ihr anschlossen, neuen Einflüssen leicht zugänglich; denn innerhalb des Verbandes bildete die gemeinschaftliche Ueberzeugung nicht nur den Grund der Erbauung, sondern konnte auch Gegenstand der Discussion werden, sofern sie eben mit dem Anspruch auftrat, die Fülle der Weisheit und Erkenntniss denjenigen, die ihr anhingen, zu vermitteln. Dies aber war bei der Religion der Fall, welche ihrem Wesen nach allen ethnischen Religionen central entgegengesetzt ist. Letztere nämlich haben, wie Renan treffend ausführt, alle einen gemeinsamen Zug: die bei allen gleiche Unmöglichkeit, zu einem

1) Wie z. B. die Genossenschaft der Tyrischen Kaufleute in Puteoli zur Aufrechterhaltung des Cults der tyrischen Götter von der Mutterstadt Hilfe erbat und erhielt. Lüders S. 31. 32.

religiösen Unterricht, einer angewandten Moral, einer erbaulichen Predigt zu gelangen; und grade diese Momente sind es, durch welche das Christentum die Herzen gewann und erneuerte.

Was wir, mit Rücksicht auf das eigentümliche Wesen des Christentums über die Formen des korinthischen Gemeindelebens aus den hellenischen Verhältnissen erschlossen haben, wird von den Korintherbriefen im einzelnen bestätigt. Wir stellen die Belege in möglichster Kürze zusammen.

Die Gemeinde wird mit *ἐκκλησία* bezeichnet, die von Gott durch seine Werkzeuge berufene Versammlung, deren Glieder die *κλητοὶ ἅγιοι* sind.[1] Berufen sind sie zu dieser Gemeinschaft aus dem *κόσμος*, dem sie früher angehörten und dessen Interessen und Sünden ihr früheres Leben erfüllten. In dem *κόσμος* gehörten sie der Mehrzahl nach zu denen, die nicht als Weise nach Fleischesnorm, nicht als Mächtige, nicht als Edelgeborene, sondern als Thoren, als Schwache, als Unedle und Nichtige angesehen wurden (1 Kor. 1, 26—28). Auch die aus den Korintherbriefen und Röm. 16 bekannten Namen der korinthischen Gemeindeglieder bezeugen diese Thatsache. Keinem ist, wie das bei Freigeborenen Sitte war, der Name des Vaters oder des Stammorts beigefügt, dagegen finden wir geographische Namen, wie Achaicus und Persis, und von Beruf oder Eigentümlichkeit entlehnte, wie Stephanas (Stephanephorios), Phlegon, Philologos, Tryphaina, Tryphosa. Es sind das alles Namen, wie sie Sklaven und Freigelassene tragen, besonders die eigentümlich emphatischen; und dass Sklaven der Gemeinde angehörten, beweist zweifellos des Apostels Mahnung: Wurdest du als Sklave berufen, so lass dich's nicht kümmern (1 Kor. 7. 21). Auch ihre sittliche Beschaffenheit war um nichts besser als die der sündigen Welt, denn sie waren zum Theil Hurer, Götzendiener, Ehebrecher, Weichlinge, Knabenschänder, Diebe, Uebervortheiler, Trunkenbolde, Lästerer, Habsüchtige gewesen (1 Kor. 6, 9—11: *καὶ ταῦτά τινες ἦτε*, vergl. auch 7, 2.) An solchen Elementen also, die der Beschaffenheit der üppigen Handelsstadt entsprachen,

1) 1. Kor. 1, 2. *ἐκκλησία* als Selbstbezeichnung der Genossenschaft n. 43, Z. 5. u. ö.

hatte das Evangelium seine erneuernde Kraft bewiesen; es war in der That eine Gemeinde entstanden, welche trotz vieler Flecken doch im Grossen und Ganzen tiefer einzudringen in die Weisheit Gottes nnd durch die Gemeinschaft mit Christus frei zu werden sich bemühte. Mit welchem Erfolg, das zeigen die Briefe des Apostels.

Die ἐκκλησία leitete ihre Angelegenheiten selbständig. Der Wille und die Einsicht eines jeden dnrfte sich geltend machen und wird von dem Apostel berücksichtigt, indem er das Recht, selbst zu urtheilen und Entscheidung zu treffen, unbedingt anerkennt.[1]) Dies hatte jene grosse Freiheit des innern Lebens zur Folge, welche sich in den Parteiungen regte, die der Apostel wie eine traurige Nothwendigkeit ansieht.[3]) Die Parteien, welche die Einheit nicht aufgegeben hatten (1 Kor. 11, 20), benannten sich nach Paulus, nach Apollos, dem begabten und alexandrinisch gebildeten Lehrer, nach Petrus, von dessen Würdestellung unter den Zwölf sie unterrichtet sein mussten, und nach Christus (1 Kor. 1, 12). Wie sich diese Absonderungen sachlich von einander unterschieden, zu untersuchen, ist nicht dieses Ortes; dass aber solche Sectionen in ganz ähnlicher Weise bei den religiösen Genossenschaften vorkamen, beweist vor allem das Decret n. 32. In ihm ist nicht der Name des Gottes genannt, der verehrt wird, dagegen enthält ein und derselbe Marmorblock, der auf einem Hügel bei Athen neben zwei kleinen Tempeln entdeckt worden ist, die Namen der Mitglieder von 5 Abzweigungen eines Verbandes, welche entweder von ihrem Gründer oder von ihrem Vorsteher stammen. Nur drei sind erhalten. Wir haben oben solche Abzweigungen aus dem wesentlichsten Bedürfniss der Genossenschaften, eine möglichst enge und innige Einheit zu hegen, erklärt, — denn dies musste zu Abzweigungen führen, wenn die Zahl wuchs. Im Bereich der Wahrscheinlichkeit

---

1) 1 Kor. 10, 15: *κρίνατε ὑμεῖς ὅ φημι.* 11, 13. 2 Kor. 8, 8: *οὐ κατ᾽ ἐπιταγὴν λέγω.*

2) 1 Kor. 11, 19: *δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.* Also auch dies hat seinen höheren Zweck.

liegt aber noch das andere Motiv, dass hervorragende Genossen abweichende Meinungen nur einem Theil der Gesammtheit annehmbar machen konnten, und deshalb, ohne den Zusammenhang mit dem Stammverbande aufzuheben, mit ihren Anhängern sich besonders constituirten. Es spricht für diese Auffassung die verhältnissmässig geringe Zahl der Glieder des *Ἀντιφάνος θίασος* im angezogenen Verzeichniss. — Noch eine zweite Analogie kommt in Betracht. Ebenso wie Christus, der Herr der Gemeinde, von den korinthischen Parteimännern auf eine Linie mit Lehrern und Aposteln gestellt wird, finden sich bei einer Reihe von Genossenschaften neben der Benennung nach dem Gott, der verehrt wurde, noch weitere. Die Dionysiasten auf Rhodos nennen sich zugleich Chaeremonëer (n. 48), die Genossen des Zeus Atabyrios zugleich „*Εὐφρανορεῖοι οἱ σὺν Ἀθηναίῳ*" (n. 47). Woher die besondere Beziehung auf den bestimmten Mann in dem letzten Beispiel? Doch wohl weil derselbe für den Theil der Genossenschaft, der sich Euphranorëer nannte, in besonderem Sinne Lehrer, Leiter oder Wohlthäter geworden war.

Jedoch nicht nur auf der abschüssigen Bahn des Parteitreibens finden wir in dem geschlossenen Ganzen der Gemeinde Ansätze zu Abzweigungen, sondern sie werden auch als durchaus normale Existenzformen, die sich zu der Gesammtgemeinde wie der Theil zum Ganzen verhalten, vom Apostel nicht selten erwähnt. Wir meinen die *ἐκκλησίαι κατ' οἶκον*, deren Vorhandensein zwar nicht in Korinth, aber wohl in den Korintherbriefen bezeugt ist.[1]) Besonders in grossen Städten, wie in Rom und Ephesus, schlossen sich um hervorragende Gemeindeglieder engere Kreise von Gläubigen.[2]) Bisweilen mochte auch nur der Saal, der vorhanden war, Anlass zum engeren Vereine gegeben haben. Solche neben dem Gesammtverbande bestehenden Privat-Gemeinschaften konnten leicht der Herd von Sepa-

1) 1 Kor. 16, 19. Vrgl. Röm.. 16, 5. Philem. 2. Kol. 4, 15.

2) Analog ist das collegium quod est in domo Sergiae Paullinae, das Kraus, R. sott. S. 53 erwähnt. Weitere Analogien bei Renan, Paulus, S. 257. Note 3.

rationen werden, aber gewiss waren sie, so lange der lebendige Zusammenhang mit dem Ganzen nicht alterirt wurde, für die Ausbreitung des Christentums sehr förderlich. Darum erkennt sie Paulus auch an, indem er mit den Hausherrn auch die Hausgemeinden grüsst.

Der Schwerpunkt des Gemeindelebens fiel in die Vollversammlungen, in denen Berathungen gehalten, Beschlüsse gefasst, gemeinsame Mahle mit religiösem Charakter gefeiert und für die Erbauung der Gläubigen gesorgt wurde. Den verschiedenen Zwecken dienten gesonderte Versammlungen. (Plin. epist. X, 97.) Alle diese Stücke sind indirekt und direkt in den Korinther-Briefen berücksichtigt. Cap. 5—11, 16 im 1. Korintherbriefe, C. 8. u. 9 im 2. Korintherbriefe werden von dem Apostel Angelegenheiten besprochen, in welchen er definitive Beschlüsse zu bewirken sich bemüht. Und auch Cap. 11, 18 bis Cap. 14 des ersten Briefs sind hierher zu rechnen, da Paulus, indem er in Betreff der Agapen und der erbaulichen Versammlungen eine Reorganisation auf das dringendste empfiehlt, dies nur in der Absicht thun konnte, die Gemeinde zu bestimmteren und klareren Festsetzungen zu veranlassen. Alle die Uebelstände, aber, die er in diesen Abschnitten bespricht, führen uns in das innere Leben einer religiösen Genossenschaft, die noch nicht mit voller Sicherheit die Formen, in denen sie sich normal entwickeln kann, gefunden hat und über die Tragweite der Ueberzeugung, die sie sich angeeignet hat, noch nicht zum klaren Bewusstsein gekommen ist. Die Ausführungen und Ermahnungen des Apostels stecken sich demgemäss ein doppeltes Ziel: Er sucht in erster Stelle die Gemeinde ethisch zu festigen, indem er ihr die Schranken der christlichen Freiheit und die Gefahren, die stetig aus dem unvermeidlichen Verkehr mit der heidnischen Gesellschaft erwachsen, auf das anschaulichste vor Augen stellt; — und es ist hierbei besonders bemerkenswerth, dass nichts ihm dringlicher erscheint, als die Quellen eines eiteln Sichvordrängens und Sichübereiferns zu verstopfen. Jener ζῆλος und jene φιλοτιμία, die in den

zahlreichen Decreten der Cultvereine rühmend hervorgehoben werden, drohte die korinthische Gemeinde von dem Wege einer normalen Entwickelung abzudrängen. Ferner belebt und vertieft er ihre religiöse Erkenntniss durch Erinnerung an seine Predigt und weitere Begründung ihres Inhalts. So erhält die Gemeinde neue Grenzbestimmungen (1 Kor. 6, 12. 12, 1—3) und erneute Aufklärung über ihren Glauben (1 Kor. 15, 1—10. 11, 23). Demjenigen, der leichtfertig aus der christlichen Freiheit eine wächserne Nase macht, wird der Ernst des göttlichen Willens entgegengehalten; dem eitel und rücksichtslos sich Vordrängenden und mit seinen Gaben Prunkenden wird in der christlichen Liebe der Weg zur inneren Läuterung und demüthigen Selbstbeschränkung gewiesen. Auf der andern Seite wird der Schwachmüthige und Abergläubische durch Hinweis auf die ihm zu Theil gewordene Gnade und die befreiende Macht seines Glaubens aufgeklärt und gestärkt. Der Apostel lässt es nicht an liebevollem Eingehen und allseitiger Beleuchtung der concreten Verhältnisse fehlen, um jedem die Stelle zu zeigen, welche ihm im Organismus der Gemeinde gebührt, und jedem seine Pflichten an's Herz zu legen.

Diese concreten Verhältnisse fassen wir nunmehr in's Auge. Sie sind dem Apostel theils durch mündliche Nachrichten theils durch briefliche Anfragen bekannt geworden. Zu den ersteren gehören sittliche Schäden, welche die Disciplin der Gemeinde auf das schwerste bedrohten. (1 Kor. 5. 6. 2 Kor. 6, 14—7, 1. 12, 20 f.) Man scheute sich aus falscher Gutmüthigkeit oder sittlicher Gleichgültigkeit, die Gemeinschaft mit einem notorischen Frevler aufzugeben, und vergass dabei, dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuert; man scheute sich nicht, Händel über mein und dein (*βιωτικὰ κριτήρια*), die nach Analogie der Genossenschaften innerhalb der Gemeinde geschlichtet werden mussten, in verwerflicher Verbitterung vor das Tribunal des heidnischen Richters zu ziehen. In beiden Fällen betont Paulus das Recht und die Pflicht der Gemeinde, für ihre Reinheit und ihren Frieden selbst zu sorgen. Der Frevler soll durch feierliche Ausschliessung entfernt werden, die Strei-

tigkeiten durch Bestellung von Schiedsrichtern aus der Gemeinde geschlichtet werden. (Vergl. besonders 6, 4. 5.) Und als darauf die Gemeinde in der Sache des Blutschänders, weil derselbe in sich gegangen war, Milde statt Strenge walten zu lassen den Wunsch hat, zögert der Apostel nicht, seine Zustimmung zu ihrem Verfahren auszusprechen. (2 Kor. 2, 5. 7, 8 f.) — Die Anfragen der Gemeinde sodann bezogen sich auf Bedenklichkeiten, welche der Gegensatz der Abergläubischen und der Freigeister hervorgerufen hatte. Man war im unklaren über die Grenzen des erlaubten und die Tragweite des gebotenen. Auch hier ist der Apostel nur der treue Berather, der alle Eventualitäten mit der Gemeinde erwägt, ihr aber die Entscheidung über das, was recht und billig ist und dem Willen Gottes wahrhaft entspricht, ausdrücklich anheimstellt. (1 Kor. 7—11, 16.) — Mit derselben Rücksicht verfährt er auch da, wo der Kern der christlichen Lehre selbst durch eingerissene Missbräuche angefressen worden war. Er ruft den Christen, welche die Agapen in Mahlzeiten der Völlerei und der Lieblosigkeit verkehrt hatten, die Intention dieser Einrichtung ins Gedächtniss und fordert, dass sie sich dem Willen des Herrn unbedingt fügen (1 Kor. 11, 17—34); er giebt ihnen ferner Aufschluss über das Wesen und die Wirkungen des *πνεῦμα*, damit sie durch Einsicht in die von Gott gesetzten Principien des gesunden Gemeindelebens lernen, wie sie wahre Erbauung bewirken (1 Kor. 12—14).

Es ist bedeutungsvoll, dass gerade an diesen beiden Stücken, welche die kräftigsten Bindemittel für die Einheit der Gemeinde enthalten, so schwere Entartungen entstehen konnten; und was liegt näher, als die Erklärung dieser an sich befremdlichen Erscheinung aus der Thatsache, dass die christliche Gemeinde in Gefahr stand, auf das Niveau eines heidnischen Cultvereins herabzusinken? Auch in diesen waren die gemeinsamen Mahlzeiten und die Versammlungen zur Verehrung der Gottheit die Centren des Lebens. Die Materialien für die Mahlzeiten wurden ebenso wie in der korinthischen Gemeinde durch Beiträge der Mit-

glieder gesammelt, und zwar bald so, dass alle an allem Theil hatten, bald so, dass jeder das seine ass.[1]) Der letztere Brauch, welcher bei vorhandener Rücksichtslosigkeit zu Unzuträglichkeiten führen musste, wurde in Korinth befolgt und hatte aus dem *δεῖπνον κυριακόν*, dessen Abschluss die Feier der Eucharistie sein sollte, ein Mahl gemacht, das, statt zu einigen, trennte. Welche Demüthigung war es für den Bedürftigen, wenn ein anderes Mitglied derselben Gemeinschaft vor seinen Augen schwelgte, während er mit spärlicher Zukost sich begnügen musste; welcher Hochmuth und welche schmutzige Selbstsucht musste den besser Situirten erfüllen, der dies Missverhältniss mit Behagen zu verschärfen im Stande war. Man wird an den reichen Mann und den armen Lazarus erinnert. Wie viel höher stehen da die Verehrer der Diana und des Antinous, welche unter anderem bestimmten: Item placuit, si quis quid queri aut referre volet, in conventu referant, ut quieti et hilares diebus sollemnibus epulemur.[2]) Sie wollen Frieden und ungetrübten Frohsinn bei ihren festlichen Zusammenkünften, sie haben daher auch die schönen Worte in ihr Statut aufgenommen: a nostro collegio dolus malus abesto; — und das waren Sklaven in einer römischen Municipalstadt! Dass sie solche Vorschriften gaben, beruht auf der Erfahrung von Ausschreitungen entgegengesetzter Art; Gesetze und Statuten werden ja nicht a priori gemacht, sondern sind von der Erfahrung dictirt. Eben deshalb hielten es auch die griechischen Genossenschaften für

---

1) Für das erste vergl. Chrysost. ad Antioch., Hom. XI: *ποιησώμεθα φρατρίας καὶ συμμορίας καὶ ὅπερ ἐπὶ συμποσίων οἱ πένητες ποιοῦσιν, ἐπειδὰν αὐτὸς ἕκαστος ἑστιάτωρ ὁλόκληρος γενέσθαι μὴ δύνηται συνελθόντες ἅπαντες ἐξ ἐράνου τὴν εὐωχίαν εἰσφέρουσι*, und Lobeck, Aglaophamos, S. 1013 Note 11; für das zweite Stephanus, Thesaurus unter *ἔρανος*: Solitos *ἐρανιστὰς* ut plurimum *φειδωλῶς ἐσθίειν*, quominus unusquisque *τὸ ἴδιον ἤσθιε*. So heisst es auch 1 Kor. 11, 21: *ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει.* — Ueber die Institution dieser Mahlzeiten giebt das Decret von Lanuvium die anschaulichste Vorstellung. Zwei bildliche Darstellungen derselben finden sich bei Lüders.

2) Mommsen, de coll. et sod. S. 107.

nöthig, die umsichtigsten Cautelen überall zu treffen, wo es sich um Fixirung von Leistungen und Auferlegung von Pflichten handelte, Die korinthische Gemeinde aber beweist durch ihre vollständige Verkennung der Bedeutung und des Werthes des Herrenmahles sowohl dass ihre christliche Einsicht noch ebenso unvollkommen wie ihre sittliche Kraft war, als auch, dass sie sich gegen derartige Uebelstande nicht mit nöthiger Vorsicht gewahrt hat. Sie ist daher in ihrer Entwicklung zu einem Stadium gelangt, das einen erneuten „θεσμὸς φιλίης“, wie der Apostel in seinem ersten Brief ihn entwirft, unentbehrlich machte.

Auch die Mittheilungen über die erbaulichen Zusammenkünfte (cap. 12—14) gewähren ein unerfreuliches Bild, das gleichfalls ein neues Moment für die Verwandschaft mit den religiösen Genossenschaften beibringt. Die ζηλωταὶ πνευμάτων liessen dem πνεῦμα, oder vielmehr der Kraft, die sie als πνεῦμα ausgaben, soweit die Zügel schiessen, dass eine Hypertrophie in diesem Stück eingetreten war. Durch die übertriebene Schätzung, welche gewisse pneumatische Kraftproben in der Gemeinde fanden, geriethen die für unscheinbarer gehaltenen Gnadengaben in unverdiente Missachtung. Da aber „der ganze Körper nicht Auge“ und nicht Zunge sein kann, steuerte man auch hier schnurstracks der vollen Desorganisation entgegen. Die Uebelstände wurden noch vermehrt dadurch, dass die Weiber in dem pneumatischen Concert für sich eine Stimme beanspruchten. Welche Gefahr für die Sittlichkeit und den Wohlanstand lag aber darin, dass eine christliche Frau es über sich zu gewinnen vermochte, entschleiert, zum Verwechseln ähnlich einer vom Gott ergriffenen Mänade, in unerhörten Zungen dem Sturm in ihrem Innern Luft zu machen rang! Und pflanzte sich gar diese Erregung fort, wollten alle auf einmal Zeugniss geben von den Geistern, die sie erfüllten, ohne Rücksicht auf die andern zu nehmen: — man scheut sich, dies Bild weiter auszumalen. Doch lässt der Apostel keinen Zweifel darüber übrig, wie es stand: „Wenn nun die ganze Gemeinde an demselben Ort zusammenkommt und sie alle mit Zungen reden, es treten aber Fremde oder Ungläubige ein, werden

sie nicht sagen, dass ihr rasend seid?“ (ὅτι μαίνεσθε 14, 23.)

Die eben betrachtete Abhandlung über das Gemeindeleben und die Regulirung der erbaulichen Zusammenkünfte giebt abgesehen von den berührten Analogien über die Verfassung der Gemeinde zwei wichtige Aufschlüsse: Die Frauen beanspruchten und erhielten seitens der korinthischen Christen dieselben Rechte, welche die Männer ausübten; der Zutritt zu den Gemeinde-Versammlungen stand den Fremden frei. Der Fremde wird ἰδιώτης genannt (14, 16, 23, 24), ebenso wie in den Decreten der Genossenschaften. Wie es von dem Fremden, der an dem ihm zugewiesenen Platze den Hymnen, Reden und Ergüssen der Gemeindeglieder lauschte (ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου), erwartet wird, dass er durch sein Amen seine Beistimmung zu dem, was er gehört hat, ausdrückt, ist es in dem Metroon des Piräus dem ἰδιώτης gestattet, Opfer darzubringen (n. 2, Z. 4).[1])

Wir wenden uns zu dem folgenden Punkt, welcher eine wesentliche Uebereinstimmung der verglichenen Organisationen erkennen lässt, zu den in den Briefen besprochenen Geldangelegenheiten. Es verdient als auffällig angemerkt zu werden, dass der Apostel mit Gründen von ungemeinem Gewicht sein Recht, den materiellen Unterhalt von der Gemeinde, die er begründet hat, zu fordern, erweist; er beruft sich auf das Verfahren anderer Apostel, auf die in der Natur der Sache liegende Billigkeit, auf das alte Testament, auf die Priester, denen der Altar auch den Unterhalt gewährt, nicht etwa um die Korinther zu veranlassen, ihm reichlich und willig das,

1) Derselbe Ausdruck n. 46, 99. Dass in der christlichen Gemeinde der ἄπιστος, welcher bereits Stellung zur πίστις genommen hat, von dem ἰδιώτης, der noch indifferent ist, unterschieden wird, hat seinen guten Grund, — wenn überhaupt der Apostel die Absicht gehabt hat, mit dem ἤ beide Kategorien streng zu unterscheiden. Die Wirkungen, welche erfahrungsmässig die Prophetie auf den Ungläubigen sowie auf den Fremden übte (v. 24. 25), sprechen eher für die Identificirung beider. — Ueber die nicht seltene Erweichung der Bedeutung der Partikel ἤ vergl. Winer. 7. Aufl. S. 410.

was er zu fordern das Recht hat, zu gewähren, sondern um dadurch die Uneigennützigkeit, in der er auf jede Unterstützung seitens der Gemeinde verzichtet, desto intensiver zu beleuchten 1 Kor. 9). Auch im 2. Briefe kommt er mit den stärksten Ausdrücken und nicht ohne grosse Erregung auf eben dieses Thema (11, 7—12). Weshalb? Etwa weil die Korinther an seinem Verzicht zweifelten? Aber die Thatsache sprach doch überzeugend genug. Oder weil ihm diese Uneigennützigkeit etwas besonders rühmenswerthes erschien? Ein Mann, der freiwillig alles einem grossen Zwecke opferte, kann in dem Verzicht auf Unterhalt, den er fordern durfte, an sich nichts ausserordentliches erblickt haben. Vielmehr wird der Apostel zu dieser nachdrucksvollen Auseinandersetzung durch die Umstände gezwungen. Er wusste, welchen Werth die Gemeinde auf solch uneigennütziges Verzichten legte und er durfte daher mit Fug und Recht erwarten, ihre Anerkennung und Dankbarkeit grade so zu erwerben, wie jene Patrone und Mitglieder der Genossenschaften, deren freiwilliger Verzicht oder freiwillige Leistung sie der höchsten Ehrenbezeugungen ihrer Genossen werth machten. Die Erregung aber, in welcher er im zweiten Briefe auf dieselbe Angelegenheit zu sprechen kam, wird durch die Schleichwege seiner Gegner hervorgerufen, welche die Motive seines Verfahrens in der Gemeinde verdächtigt hatten.

Den willkommenen Anlass zu diesen Verdächtigungen bot den judaistischen Sendlingen, denen es ein leichtes war, die korinthische Gemeinde, die über das Verhältniss des alten und neuen Bundes keineswegs Klarheit besass, mit allerlei Bedenklichkeiten zu erfüllen, die Collectensache. „Paulus giebt vor, für Jerusalem zu sammeln. Wir kommen von Jerusalem und wollen nichts von ihm wissen. Glaubt uns, der musterhaft selbstlose Mann, der da gar nichts von euch annehmen will, hat gut rühmen mit seinem Eifer für das Wohl der Muttergemeinde der Christenheit. All' das ist nur der schmähliche Deckmantel für die Absicht, sich selbst durch die Collecte zu bereichern!“ Liessen sich jene „als Apostel Christi maskirten“ Judaisten also vernehmen, dann

haben wir den Schlüssel für die überaus grosse Vorsicht, mit der Paulus in der Gollectensache vorgeht, gefunden. Welche Cautelen, welche Beflissenheit, die ganze Angelegenheit in andere gut beleumundete Hände zu legen. Gegen die knappe Anweisung zur Sammlung im ersten Briefe (16, 1—3) hebt sich in dieser Hinsicht die Abhandlung über die Collectensache im zweiten (c. 8 und 9) höchst bedeutsam ab.

Es liegt nicht in unserer Aufgabe, jenen Verhandlungen, die über die Entwicklung der Korinthischen Wirren manche Aufschlüsse geben, weiter nachzuspüren. Wir begnügen uns hier, aus denselben noch ein anderes, für die Verfassung der Gemeinde wichtiges Moment zu entnehmen. Die Verhandlungen betreffs der Collecte bestätigen nämlich, dass die Gemeinde gleich den religiösen Genossenschaften die Pflicht übernimmt, diejenigen, welche in ihrem Interesse arbeiten, zu besolden, ohne damit das Recht aufzugeben, in Geldangelegenheiten nach eigenem freien Ermessen zu verfahren. In der unbefangenen und deshalb nicht verclausulirten Ermahnung zum Sammeln „für die Heiligen“ (1 Kor. 16, 1—3) begnügt sich daher der Apostel, der Gemeinde auf ihre Anfrage kurz und bündig zu erwidern, wie sie die Sammlung am zweckmässigsten einrichte, aber er ist weit entfernt, einen bestimmt bemessenen Beitrag, wie er den Mitgliedern der Synagoge als Tempelsteuer für Jerusalem aufgelegt wurde, dem einzelnen vorzuschreiben. Auch sollen nur solche, die die Gemeinde selbst für geeignet hält (οὓς ἐὰν δοκιμάσητε) mit dem Begleitschreiben des Apostels die Liebesgabe nach Jerusalem bringen. In derselben Weise, nur ausführlicher, vorsichtiger, dringender behandelt er die Collectensache im zweiten Briefe. Titus und in seiner Begleitung zwei bewährte Brüder sind entsandt, in Korinth die Sammlung zum Abschlusse zu bringen; dann erst will er selbst in Begleitung makedonischer Christen, die den Korinthern mit den Wetteifer anreizender Freudigkeit vorangegangen sind, zu ihnen kommen. Er stellt ihnen vor, dass seine eigene Wahrhaftigkeit zu Schanden werden müsste, wenn sie ihr gegebenes Wort nicht einlösten. Solche Gründe braucht der Vater, der Freund, aber nicht der Herr.

Paulus will und kann nichts anders sein als der *συνεργὸς τῆς χαρᾶς* (2 Kor. 1, 24).

In diesen „Beherzigungen" erhalten wir durch eine beiläufige Bemerkung Gewissheit darüber, dass nicht nach Auswahl und Bestimmung des Apostels (durch *ἐκλέγειν* oder *καθιστάναι*), sondern durch Wahl der Gemeinde die Abgesandten berufen sind. In der Aufforderung des ersten Briefs stellt er es als etwas selbstverständliches in Aussicht, nur diejenigen mit der Liebesgabe nach Jerusalem zu senden, welche sie als erprobt bestätigen (*δοκιμάζειν*). Er legt damit die Bestellung der Sendboten in die Hand der Gemeinde. Ferner sagt er 2. Kor. 8, 18, 19: „Zugleich mit ihm (dem Titus) aber sandten wir den Bruder, dessen Lob am Evangelium durch alle Gemeinden geht; doch nicht nur dies, sondern auch gewählt (*χειροτονηθείς*) ist er von den Gemeinden . . ." Der Apostel hat die Absicht, den Abgesandten das volle Vertrauen der korinthischen Christen zu erwerben. Dazu ist es ihm aber nicht genug, den guten Leumund des Bruders und die eigene Ueberzeugung von der Tüchtigkeit desselben geltend zu machen, sondern er fügt mit dem nachdrucksvollen „*οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καί*" als eine noch besonders in die Wagschale fallende Thatsache hinzu, dass dieser Bruder durch die Wahl der Gemeinden, welche am Collectenwerk sich betheiligt haben, zu diesem Geschäft verordnet ist. Die Erwähnung davon wäre gegenstandslos, wenn die Korinther denselben Brauch nicht geübt und auf ihn nicht den höchsten Werth gelegt hätten.

Was der Apostel sonst mit den Korinthern zu verhandeln hat, betrifft Fragen der Lehre und persönliche Auseinandersetzungen. Wir dürfen daher nicht erwarten, in diesen Abschnitten sachliche Berührungen mit der Organisation der religiösen Genossenschaften nachweisen zu können. Doch sei es nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass auch der Sprachgebrauch der Korintherbriefe, und zwar in höherem Masse als der der übrigen Briefe des Apostels, eine nicht unbeträchtliche Zahl von Ausdrücken und Wendungen enthält, welche fast stereotyp in den Decreten der Genossenschaften wiederkehren.

Hiezu gehört φιλοτιμεῖσθαι, das nur von Paulus im neuen Testamente gebraucht wird, — ζῆλος, ζηλοῦν, ζηλωτής, — περιεργάζεσθαι (2 Thess. 3, 11), — δοκιμάζειν in der Bedeutung durch Prüfung die Würdigkeit feststellen und bestätigen, — προνοεῖν, auch πρόνοιαν ποιεῖσθαι (Röm. 13, 14), — κυριεύειν, — κυροῦν, — die Epitheta ἀνέγκλητος, εὔχρηστος (Philem. 11). Wie nahe steht ferner eine Wendung wie καλῶς καὶ εὐσχημόνως dem paulinischen εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν, oder die andere: ἁπλῇ τῇ ψυχῇ (n. 38) der ἁπλότης, welche Paulus allein im 2. Korintherbriefe zu fünf Malen einschärft, oder die Formel: ἔνοχος ἔστω τῷ νόμῳ τῷ ἀκινήτῳ (n. 46) der andern: ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου (1 Kor. 11, 27). Auf andere Berührungen haben wir im Verlaufe unserer Untersuchungen bereits aufmerksam gemacht.[1])

Eins haben wir in dem Nachweis der vielfachen Analogien zwischen der korinthischen Gemeinde und den religiösen Genossenschaften nicht feststellen können, weil die Korintherbriefe die Antwort darauf schuldig bleiben. Die Annahme nämlich, dass die Gemeinde, wenn sie einen festen Verband bildete, jemand dauernd oder in geregelter Folge an ihrer Spitze haben musste, der sie vertrat und ihre Angelegenheiten verwaltete und leitete, ist unerlässlich. Vergeblich aber suchen wir nach bestimmteren Aussagen über die Stellung des Mannes oder der Männer, denen diese Pflicht oblag. Die allgemeinen Aeusserungen über die διακονίαι, die Erwähnung der ἀντιλήψεις und κυβερνήσεις unter der grossen Zahl der Charismata, die Mahnung endlich, dem Stephanas und Männern wie er (τοῖς τοιούτοις) sich unterzuordnen (1 Kor. 16, 15), führen zu keinen bestimmten Anschauungen. Darum sind wir berechtigt, die derselben Periode des apostolischen Lebens angehörenden Briefe

1) Wenn die Vermuthung nicht zu kühn ist, so darf man in dem dunkeln: τὸ μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται (1 Kor. 4, 6) die Hindeutung auf einen νόμος, ein Statut, das die Gemeinde bei ihrer Organisation mit Paulus vereinbart hat, sehen.

darauf hin anzusehen, ob sie bestimmtere Aussagen enthalten, welche auch für die korinthischen Verhältnisse bedeutungsvoll sein könnten. Im Galaterbriefe suchen wir vergebens darnach; dagegen findet sich im 1. Thessalonicherbriefe (5, 12) προϊστάμενοι und im Römerbriefe (12, 8) προϊστάμενος, beide Male zur Bezeichnung einer Würdestellung. Ausserdem wird die Phöbe, die zum weiteren Verbande der korinthischen Gemeinde gehörte, eine προςτάτις πολλῶν καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ von dem Apostel genannt (Röm. 16, 2). Zufällig kann die Wahl dieser übereinstimmenden Ausdrücke nicht sein, zumal keine Synoymen in den älteren Briefen vorkommen.[1]) Es drängt sich deshalb die Vermuthung auf, dass sie dem Apostel die Bedeutung von technischen Benennungen derer haben, denen die Obhut über die Gemeinde anvertraut war; und diese Vermuthung wird betreffs des Römerbriefs wenigstens zur Gewissheit, wenn wir eine Verwandschaft zwischen den occidentalischen Christengemeinden und den religiösen Genossenschaften mit Recht behauptet haben. Προστάτης und προστάτις, ebenso wie die gleichwerthigen patronus und patrona,[2]) sind nämlich technische Benennungen, die trotz ihrer mannigfachen Verwendung dieselbe Grundbedeutung festhalten. Paulus konnte, als er cap. 16, 1—3 an die Römer schrieb, die Phöbe nicht προστάτις nennen, ohne sie der dortigen Gemeinde zugleich als patrona zu charakterisiren. Hätte er beabsichtigt, durch διάκονος das Amt, durch προστάτις eine allgemeine Umschreibung des Amts zu geben, so würden ihn die Römer nicht haben verstehen können.

Die Ausdrücke patronus und patrona dienen zur Bestim-

---

1) Dagegen ist in den Pastoralbriefen, welche die ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι nennen, der Gebrauch von προεστῶς und προϊστασται ein anderer.

2) Plutarch I, 25 A: πάτρωνας καλοῦσι τοὺς προστάτας οἱ Ῥωμαῖοι. Vergl. Forcellinis und Stephanus Lexica über diese Ausdrücke, auch die zahlreichen Stellen bei Plutarch, zu denen D. Wyttenbachs Lexicon Plutarcheum den Weg weist.

mung eines rechtlichen Verhältnisses, dessen Uebertragung auf die Genossenschaften durchaus sachgemäss war. Servius (zu Aeneis VI., 609) giebt darüber mit folgendem Auskunft: Ex lege XII. tab. venit, in quibus scriptum est: patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto. Si autem clientes quasi colentes sunt, patroni quasi patres, tantundem est clientem quasi filium fallere. Der Patron ist daher Beschützer und Vertreter. Sein rechtlich anerkanntes Verhältniss zum Clienten ruht seinerseits auf Macht und Wohlwollen, seitens des Clienten auf Vertrauen. Das Patronat deckte einen Mangel der socialen Gesetzgebung, indem es den untergeordneten Klassen der Gesellschaft und den Provincialen, welche das Bürgerrecht nicht besassen, die Gewähr billiger und warmer Vertretung ihrer Interessen gab. Daher wählte der Plebejer im alten Rom seinen Patron unter den Patriciern und die eroberte Provinz ihren Patron unter den römischen Bürgern[1].) In der Folge wird der Begriff überall gebraucht, wo Leistung und Vertrauen einander begegnen; Rechtsschutz jeder Art, auch Gönnerschaft wird dadurch bezeichnet. Auch der freigelassene Sklave sah in dem früheren Herrn seinen Patron, und die Verkehrung dieser Stellung gilt dem Tacitus als Symptom hoffnungsloser Corruption.[2]) Etwas eingeschränkter, entsprechend der socialen Leistungsfähigkeit der Frau, ist der Begriff der Patrona (προστάτις). Sie gewährt dem Freigelassenen ihren Schutz,[3]) tritt aber auch überhaupt für andere ein, die selbst sei's aus

---

1) Die Marcelli waren Patrone der Syracusaner, die Scipionen Patrone der Provinz Africa. Cic. Offic. I. c. 11: Tantopere apud nostros justitia culta est, ut ii qui civitates aut nationes devictas bello in fidem recepissent, earum patroni essent more majorum. Dasselbe Verhältniss war auch bei den Athenern rechtsgültig. Athenische Bürger waren „οἱ τῶν μετοίκων προεστηκότες."

2) Hist. 2, 2: Corrupti in dominos servi, in patronos liberti. Vergl. Dig. XXXVII. tit. 14: de jure patronatus.

3) Plin. ep. 10, 4: Est manumissus a peregrina, vocatur ipse Harpocras, patronam habuit Thermuthin Theonis.

Mangel an Mitteln sei's aus anderen Ursachen für sich selbst nicht einzutreten vermögen.[1])

Verhältnisse, wie die oben berührten, mussten es den Genossenschaften wünschenswerth machen, die Protection angesehener Männer und Frauen für sich zu gewinnen. Sie erhielten dadurch bei Gefährdung ihres rechtlichen Bestehens — und dass dies vielfach gefährdet war, auch gefährdet werden musste, zeigt die griechische wie die römische Gesetzgebung,[2]) — Rechtsschutz und Vertretung, und bei mangelnden Existenzmitteln Unterstützung. Den von ihm erwarteten Leistungen entsprechend hatte der Patron daher auch eine bevorzugte Stellung in dem Verbande, wie sie im Decret n. 20 bezeugt ist. Während die Beamten des Eranos anf ein Jahr gewählt wurden, soll der *προστάτης* lebenslänglich seinen Platz behaupten. So viel dürfen wir aus den traurig verstümmelten Worten sicher schliessen.[3]) Wenn ferner in der auch in ihren Bruchstücken wichtigen Inschrift aus der Zeit des Kaisers Tiberius (n. 67) an der Spitze der Thiasoten ein Chrêstos durch *πατήρ συνόδου* charakterisirt wird, und wenn im Lanuvinischen Decret gleichfalls an der Spitze die Liberalität des L. Caesennius Rufus des patronus municipii erwähnt wird, der bei der Gründung dem Collegium eine Summe überwies, aus deren Zinsen man die festlichen Mahlzeiten an dem Geburtstag der Diana und des Antinous mitbestreiten sollte:[4]) so scheint auch von diesen Männern das Patronat über die Genossenschaften ausgeübt worden zu sein.

Bengel bemerkt zu *προϊστάμενος* Röm. 12, 8: Qui alios

---

1) Terent. Eunuch. 5, 2, 48: Te mihi patronam cupio (capio). Treffend veranschaulicht dies Verhältniss die Metapher bei Plautus: lingua servi patrona est.

2) Vergl. zur Vervollständigung der bereits in dieser Abhandlung beigebrachten Nachweise Mommsen, de coll. et sod. S. 73 f. Foucart cap. 14, S. 127 f.

3) n. 20, Z. 36—38: *ἔστωσαν δὲ οὗτοι κληρωτοὶ κατὰ ἔτος χωρὶς τοῦ προστάτου ομολειτωρ? δὲ εἰς τὸν βίον αὐτοῦ ὁ ἐπὶ ἡρῴου? καταλ[ει]φθείς.*

4) Mommsen a. a. O. S. 111f.

curat et in clientela habet. Wir müssen ihm in Anbetracht der beigebrachten Instanzen zustimmen. Es gab in Rom angesehene Männer, welche zur Uebernahme des Patronats über die Gemeinde erbötig waren, ebenso wie Phöbe, welche der Apostel den Römern so angelegentlich empfiehlt, für die Christen in Kenchreae eben das geleistet hatte, was von der patrona zu erwarten war: sie hatte dem Apostel selbst und vielen anderen Christen ihren Schutz und ihre Hülfe angedeihen lassen. In der dritten Stelle, in der Paulus des in Rede stehenden Ausdrucks sich bedient (1 Thess. 5, 12), ist es allerdings zweifelhaft, ob demselben die technische Bedeutung Patron zukommt; sowohl der Plural spricht dagegen als die Zusammenfassung der *προϊστάμενοι* mit den *κοπιῶντες* und den *νουθετοῦντες* durch einen Artikel. Es scheint daher wahrscheinlicher, dass der Apostel nur die Wortbedeutung: „Vorsteher" (gleich *προεςτῶτες* 1 Tim. 5, 17) im Auge gehabt hat, welche ebenso wie die *νουθετοῦντες* zu der weiteren Kategorie der *κοπιῶντες* gehörten.[1])

In den Korintherbriefen ist ein *προϊστάμενος* nicht erwähnt, obwohl die Art, in der Paulus von Stephanas spricht, dessen Haus er auch durch persönliche Vollziehung der Taufe ausgezeichnet hatte, nicht ausschliesst, dass er für ihn, der sich freiwillig zum Dienste für die Heiligen hergegeben, eine gleiche Stellung wünscht, wie Phöbe in Kenchreae sie besass. Ist dem nicht so, dann machen es eben die durch Mitschuld der Gemeinde entstandenen Wirrnisse erklärlich, dass das Steuerruder in keiner festen Hand lag.

Demnach erhalten wir aus der Vergleichung der Symptome,

---

1) Charakteristisch für die Entwicklung des Amtsbegriffs ist die Erklärung dieser Stelle bei Theodoret. Er findet in *προϊστάμενοι* das Moment der Stellvertretung und des Eintretens, welches Pflicht des Patrons war, — aber beides richtet sich nicht auf die bürgerliche Gesellschaft, sondern auf Gott. Die *προϊστάμενοι* sind ihm die *ὑπερευχόμενοι αὐτῶν*, diejenigen, welche die Botschaft im Interesse der Gemeinde Gott darbringen (*τῷ θεῷ τὴν ὑπὲρ ὑμῶν πρεσβείαν προσφέροντες*).

welche das Leben der korinthischen Gemeinde kennzeichnen, mit den Institutionen der religiösen Genossenschaften das positive Ergebniss, dass die Annahme, auch diese hellenische Christengemeinde hat sich in den Formen der Genossenschaften organisirt, sich auf allen Punkten bestätigt, welche die Verfassung, die Beziehungen der Mitglieder unter einander und ihr Verhältniss zu der heidnischen Gesellschaft betreffen. Die Spaltungen, denen der Apostel durch den Nachweis der centralen Würdestellung Christi, vor der alles Ansehen und alle persönlichen Vorzüge der Lehrer verbleichen, vorzubeugen sucht (1 Kor. 3, 21—23), ebenso die sittlichen Entartungen, die Bedenklichkeiten, welche bekämpft und beseitigt werden, erklären sich auf anschauliche und ungezwungene Weise aus dieser Verwandtschaft. Die Formen der Genossenschaften waren weit und schmiegsam genug, um der Freiheit der Geister, der Mannigfaltigkeit der Interessen, all' den Gegensätzen und Irrungen, welche die Gemeinde in sich barg, Raum zu gewähren, sie waren aber auch fest genug, die einmal geeinten Mitglieder zusammen zu halten, und wohl geeignet, zu gestatten, dass jederzeit die Verbindung des Stifters mit der Gemeinde wieder aufgenommen und befestigt wurde.[1])

IV. Wir haben den Versuch gemacht, die Pflanzung und das Wachsthum des Christenthums in Korinth mit wichtigen tief in das Culturleben der Hellenen eingreifenden socialen Formationen in eine Verbindung zu bringen, welche über die Angelegenheiten der wichtigsten von Paulus im Occident gegründeten Gemeinde vielfach eine anschaulichere Vorstellung giebt und für die Beurtheilung der Verfassung paulinischer Gemeinden überhaupt folgenreich ist. War die korinthische Gemeinde eine religiöse Genossenschaft, so kennen wir den Rechtstitel, unter dem sie, so lange ihr Wachsthum der herrschenden Macht nicht bedrohlich erschien, unbehelligt bestehen konnte,

1) Die wesentlich modificirte Auffassung der korinthischen Angelegenheiten, welche sich bei Anerkennung der von mir dargelegten historischen Beziehungen ergiebt, hoffe ich demnächst von umfassenderen Gesichtspunkten aus darzustellen.

und wir verstehen sowohl die Schnelligkeit, mit welcher sie sich organisirte, als wir auch die Anlässe ihrer durch die Korintherbriefe bezeugten Desorganisation vielfach nachzuweisen, vermögen. Und der heiden-christlichen Gemeinde lag gewiss nichts näher, als diese erprobten Formen der Vereinigung auch auf sich zu übertragen, denn als das Christentum im Occident verkündigt wurde, war es für die Römer und Hellenen zuerst nichts anders als eine neue orientalische Religion. Von vorn herein ist es bei dieser Sachlage wahrscheinlich, dass der genossenschaftliche Charakter der Christengemeinden irgendwie von denjenigen Schriftstellern des Altertums, die über das Christentum sich äussern, bezeugt ist. Die Aeusserungen derselben können nur spärlich und vereinzelt sein, — die vornehme Verachtung, die der gebildete Grieche und Römer gegen die orientalischen Religionen hegte, und die unscheinbare, demüthige Weise, in der das Wort vom Kreuz Wurzeln schlug, macht das erklärlich; — trotzdem sind sie so unzweideutig, dass wir sie als erfreuliche Bestätigung unserer Ergebnisse geltend machen dürfen.

Zunächst constatiren wir, dass die Christen sehr früh, vielleicht von Anbeginn, ganz bestimmt von den Juden unterschieden wurden. Der Beleg dafür findet sich in den Edicten der römischen Regierung, die, seit Nero die Christen Roms als Anstifter des im Grundstück des Tigellinus ausgekommenen Brandes hinmordete, nicht selten gegen die Christen gerichtet wurden, während die jüdische Religion nicht aufhörte, eine „certe licita" (Tert.) zu sein. Christianos esse non licet! war die Summe dieser Edicte. Diese Worte kehren bei Sulpicius Severus,[1]) bei Tertullian[2]) und bei Origenes[3]) mit leichter

1) Sulp. Sev. Chron. 2, 29: Post etiam (nach dem neronischen Blutbad) datis legibus religio vetabatur palamque edictis propositis christianos esse non licebat.

2) Tert. apol. 4: De legibus primum concurram vobiscum ut cum tutoribus legum. Jam pridem quam dure definitis dicendo: non licet esse nos.

3) Orig. Hom. 9 (in Josuam): Decreverunt legibus suis, ut non sint christiani.

Modification wieder. Der Biograph des Alexander Severus weiss gleichfalls von keiner Verwandschaft des privilegirten Judentums mit der geduldeten christlichen Religion. In seinem Lob der Toleranz des Kaisers sagt er unter anderm: Judaeis privilegia reservavit — wie zahlreich diese waren, wissen wir von Josephus, — christianos esse passus est (Lampridius, Alex. Sev. c. 22). Wie bezeichnend wird hier unterschieden!

Das Misstrauen der Regierung gegen die Christen wurde durch ihre grosse Verbreitung erweckt. Schon Tacitus spricht, wenn wir von den vielleicht etwas aufbauschenden Schilderungen des Tertullian und Arnobius absehen, von einer multitudo ingens (Tacit. ann. 15, 44. Tert. apolog. 41. 42. Arnob. 1, 24). Einen Rechtsgrund zur Verfolgung gab die Clausel des Gesetzes über die Collegia: dum ne quid ex publica lege corrumpant, welche mit der Einschränkung der Concessions-Urkunde Solons übereinstimmt (Dig. XLVII, 22, 4.)[1])

Doch die Thatsache der Scheidung zwischen Christen und Juden, die schon an und für sich die Annahme einer so bedeutsamen Aehnlichkeit, wie sie die Uebertragung der jüdischen Synagogal-Verfassung auf die christliche Gemeinde mit sich geführt hätte, unwahrscheiulich macht, bestätigt erst indirect unsere Thesis. Eine stärkere Stütze erhält dieselbe durch die beiden ersten ausführlichen Aeusserungen über die Christen, welche aus dem zweiten Jahrhundert neben den kurzen abschätzigen Urtheilen anderer Schriftsteller uns erhalten sind. Wir danken sie zweien Männern, deren einer geboren ward, als der andere die Höhe seines Lebens bereits erreicht hatte, von denen der eine der gewissenhafteste Beamte und sorgsamste Stilist, der andere der gewandteste und unterrichtetste Spötter ist, dem Römer Plinius und dem Hellenisten Lucian.

1) Um an der Klippe dieser Clausel vorbeizuschiffen, mag auch der Apostel Paulus den Römern so nachdrücklich den Gehorsam gegen die Obrigkeit eingeschärft haben, und welch einen Ton legen die Apologeten sämmtlich auf den Nachweis, dass die Christen gute Bürger sind. Vgl. weiteres in den lehrreichen Studien Overbecks, S. 93f.

Plinius[1]) giebt seinem kaiserlichen Herrn und Freund Nachricht von den Massregeln, welche er gegen die Christen, deren Verbreitung die Tempel Kleinasiens verödete, ergriffen hat und lässt es deutlich durchblicken, dass es ihm schwer werde, Leute vor Gericht zu ziehen und zu foltern, deren sittlicher Wandel Lob verdiente und deren einziges Verbrechen ein verkehrter und massloser Aberglaube (superstitio prava et immodica) sei. Er erfährt über ihre Bräuche, dass sie sich vor Tag zu erbaulichen Zwecken versammeln, durch einen Eid zu einem reinen Leben sich verpflichten und gewöhnliche und unschuldige Mahle einnehmen (cibum promiscum tamen et innoxium). Aber auch dies hatten sie unterlassen nach dem von Trajan erneuerten und verschärften Verbot der Hetaerien.[2]) Dies Verbot traf also die Christengemeinden Bithyniens, sie werden dadurch bewogen, ihre gemeinsamen Mahle aufzugeben. Geht daraus nicht hervor, dass diese mit den Festmahlzeiten der Genossenschaften unter dieselbe Kategorie fielen?

Ebenso bestimmt als der wichtige Brief des Plinius bezeugt die satyrische Schilderung, die Lucian von den Erlebnissen des Peregrinus Proteus als Christen entwirft, dieselbe Anschauung (Peregrinus § 11). Dem vielgewandten Manne glückte seine Speculation auf die Beschränktheit und Freigiebigkeit der Christen ausserordentlich. Er übertraf in kurzer Zeit seine Lehrer und ward bald selbst „θιασάρχης καὶ συναγωγεύς.“[3]) Dann heisst es weiter: „Auch erklärte und commentirte er ihre Bücher und schrieb deren selbst viele, und jene sahen ihn wie einen

1) Epist. X., 97. Vergl. Revue archéol. 1876. S. 114 f. über die Aechtheit des Briefes, auch Augusti, Hdbch der Archeol. I S. 37 f.

2) Wie ängstlich dies beobachtet wurde, zeigt der 93. und 94. Brief desselben Buchs.

3) Ebenso ist n. 67, Z. 5 bei Foucart συναγωγός gebraucht. Auch der Ausdruck συναγωγή kommt zur Bezeichnung der Genossenschaften vor, z. B. n. 65: ἐν τῇ τοῦ Διὸς συναγωγῇ. Hiernach dürfte sich das Räthsel lösen, dass eine Kirche der Markioniten in Kleinasien die Inschrift: συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν trägt. Vergl. Zeitschrift für w. Th. 1876, S. 108. — Hesychius erklärt ἐκκλησία gleichfalls durch σύνοδος, συναγωγή, πανήγυρις.

Gott an und liessen sich von ihm Gesetze geben und erwählten ihn zu ihrem Patron (καὶ προστάτην ἐπέγραφον). Wenn er dann noch die ganze Lehre καινὴ τελετή — neue Mysterien — nennt, so fehlt nichts zur vollen Gleichstellung der Christengemeinden mit den Genossenschaften: Die Gemeinde ist für Lucian der θίασος, der Vorsteher der θιασάρχης, neben dem der προστάτης durch höhere Würde sich auszeichnet, die ganze Lehre eine τελετή, wie die mystischen orientalischen Culte. Wir fragen wieder: Wie wäre es erklärlich, dass die Christengemeinden nach Massgabe der religiösen Genossenschaften beurtheilt wurden, wenn sie nicht thatsächlich die Formen derselben adoptirt hatten? —

Eine solche Gleichstellung mit den orientalischen Religionen musste den Christen, je sicherer und selbständiger sie sich organisirten, unerfreulich sein, zumal sie mehr und mehr gegenstandslos wurde, da die Verfassungsformen der Cultverbände bei der wachsenden Ausbreitung des Christentums nicht mehr genügen konnten. Wir verstehen daher den Wunsch Tertullians: „Proinde nec paulo lenius inter licitas factiones sectam istam (Christianam) deputari oportebat, a qua nihil tale committitur, quale de illicitis factionibus timeri solet" (apolog. 38). Als factio illicita wurde das Christentum verfolgt; Man fürchtete von ihm eine Beunruhigung des Friedens. Im besseren Fall gilt die Christengemeinde dem Römer noch zur Zeit des Tertullian als licita factio oder als collegium licitum. Also auch der Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts bestätigt eine Beurtheilung der christlichen Gemeinschaften, die nicht Platz gegriffen haben kann, wenn sie nicht in den thatsächlichen Verhältnissen begründet gewesen wäre.[1])

---

1) Factio hat ursprünglich den guten Sinn von sodalitas und entspricht der ἑταιρία und αἵρεσις. Forcellini erklärt es durch conspiratio plurium in idem consentientium. — Auch die Schilderung, die Tertull. (apol. 39) vom Gemeindeleben seiner Glaubensgenossen entwirft, zeigt deutlich das Bestreben, trotz der Verwandschaft mit den Collegia die Eigenart der christlichen Gemeinschaften hervorzuheben. Er sagt unter anderm: etiam si quod arcae

Wir dürfen diese Untersuchungen nicht abschliessen, ohne darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass eine ähnliche Verwandschaft, wie wir sie zwischen der korinthischen Gemeinde und den religiösen Genossenschaften auf Grund noch unausgenutzten epigraphischen Materials nachzuweisen uns bemüht haben, für die römische Gemeinde bereits durch die bahnbrechenden Forschungen de Rossis, die in seiner Roma sotteranea niedergelegt sind, zur Gewissheit erhoben ist. Nach dem Vorbild der römischen Funeralcollegien, die zum grossen Theil zugleich Cultvereine waren, hat die römische Christengemeinde sich gesammelt und geordnet. Die Katakomben liefern dafür die überzeugendsten Beweise.[1]) Dass diese Ergebnisse wesentlich neue und tiefere Einsichten in die Verfassung der ersten christlichen Gemeinden eröffnen, bedarf keiner weiteren Ausführung.

---

# XIX.
# Kritische Untersuchungen über die Christenverfolgung des römischen Kaisers Maximinus I. des Thraciers.

Von

**Dr. phil. Franz Görres,**

zu Düsseldorf.

## A. Die Motive.

I. Der langjährige äussere Friede, dessen sich die christliche Kirche in dem ganzen Zeitraum vom Jahre 211 bis 235

genus, non de ordinaria summa quasi redemtae religionis congregatur. Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel quum velit et si modo possit, apponit: nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt, nam inde non epulis nec potaculis, nec ingratis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque et quae seq." Vergleiche damit die Statuten der Cultores Dianae et Antinoi bei Mommsen.

1) Den Deutschen hat X. Kraus die Forschungen de Rossis vermittelt. Vergl. seine Schrift: Die römischen Katakomben. Freiburg 1873, besonders S. 52 f.

unter den Kaisern Antoninus Caracalla (reg. 211—217), Macrinus (reg. 217—218), Elagabal (reg. 218—222) und vor Allem unter der Regierung des edlen Alexander Severus (reg. 222—235) beständig erfreut hatte [1]), erlitt eine unliebsame Unterbrechung, als nach der Ermordung Alexander's der rohe Thracier Maximin I. (reg. 235—238) den römischen Kaiserthron bestieg und sofort gegen einen Theil der Christenheit eine Verfolgung eröffnete, die zwar keineswegs bedeutend war, aber bei den Gläubigen eine um so grössere Bestürzung hervorrief, als jene erneute Befehdung der Kirche einem fast 25 jährigen Zustande gänzlicher Nichtbehelligung, ja wohlwollenden Entgegenkommens von Seiten des römischen Staates ein unerwartetes Ende machte [2]). — Ein Theil der Leiden, die während der dreijährigen Regierung Maximins über die Christen hereinbrachen, hatte seinen letzten Grund unzweifelhaft in der Person des neuen Imperators. Es ist die Frage: Was haben wir als

---

1) Der vollständige Friedenszustand der christlichen Kirche in ihrem Verhältniss zum römischen Staate in dem ganzen Zeitraume von 211 bis 235 ist bezeugt durch folgende Quellenbelege: Eus. h. e. V, 16. VI, 21. 28. VII, 10; Sulpic. Sever. chron. (ed. Joannes Clericus) II, 32; — Aelius Lampridius, Antoninus Heliogabalus (ap. Herm. Peter, Script. hist. aug. vol. I, Lipsiae 1865), c. 3, Lamprid. Alex. Sev. (ap. Herm. Peter l. c.), c. 22. 29. 43. 45. 49. 50. — Speciell des Alexander Severus Stellung zum Christenthum hoffe ich demnächst zum Gegenstand eines besonderen Aufsatzes zu machen.

2) Eus. h. e. VI, 28 verglichen mit dem weiter unten (S. 567—569) näher zu besprechenden Schreiben des cappadocischen Bischofs Firmilian an Cyprian von Karthago (in der Fellus'schen Ausgabe der opera Cypriani, Amstelodami 1700, p. 322. 323, ep. 75). — Ueber die Ermordung des Alexander Severus und den Regierungsantritt Maximins I. vgl. Herodiani historiar. (ed. Irmisch, vol. III, Lipsiae 1792) l. VI, cap. 8. n. 4—17; l. VI, n. 1—15; l. VII, c. 1, n. 1. 2; Lamprid., Alex. Sev. c. 59—61. 63, Capitolinus, Maximini (ap. H. Peter ed. Script. hist. aug. vol. II, Lipsiae 1865) c. 7. 8, Zosimus, hist. I, 13 (ed. Imm. Bekker). cf. Aur. Victor, Caesares c. XXIV, n. 4. 5. Cf. Victor, epit. c. XXIV, n. 3—5 (ed. Gruner); Jornandes de rebus Gothicis c. XV. (ed. Muratorius, Italicar. rer. script. t. I).

das **Motiv** seiner Christenfeindlichkeit anzusehen? Enthusiasmus für den altrömischen Staat und die alten Sacra, mit denen ersterer stand und fiel, jenes Ideal, was in einer späteren Zeit einem Decius, Valerian und Diocletian vorschwebte und diese Kaiser zu einem im Wesentlichen erfolglosen Vernichtungskampfe gegen das Christenthum hinriss, war es sicher nicht, was den Maximin zu Aggressionen gegen die Kirche bestimmte. Denn mögen die vielfach senatorisch gefärbten römischen Quellenberichte in manchen Einzelheiten noch so sehr lügen und den Germanen auf dem römischen Kaiserthron verleumden, so viel muss eine besonnene Kritik zugeben, dass Maximin auch als Imperator nichts war denn ein Söldner in römischen Diensten und, abgesehen vom Kriegswesen, für römische Institutionen und Civilisation auch nicht das geringste Verständniss zeigte und durch seinen unverhüllten Militär-Despotismus, seine empörenden Grausamkeiten gegen die Anhänger des gestürzten Regims und überhaupt gegen Leute aus den gebildeten Ständen, sowie durch sein fiscalisches Raubsystem die ganze römische Welt empörte. Eine solche brutale Barbarei war selbst dem entarteten, an so viele kaiserliche Scheusale gewöhnten Römerthum jener Tage unerträglich. Maximin erlag denn auch schliesslich geradezu der plötzlich erwachten Reaction der freventlich verletzten römischen Staatsidee. Unter der Aegide des Senats, der nach langer Lethargie endlich wieder einmal einige Spuren von Kraft und Entschlossenheit zeigte, sammelten sich alle Elemente, die sich als Römer durch die rücksichtslose Tyrannei des glücklichen Kriegers verletzt fühlten; so kam es denn etwa seit der Mitte des Jahres 237 zu jenen senatorischen Aufständen in Afrika und Italien, in denen Maximin unterging; bekanntlich wurde er vor den Mauern Aquileja's im folgenden Jahre 238, etwa im Mai, von Soldaten ermordet [1]). Für unseren

---

1) Cf. Herodian. l. VII, c. 1 bis c. 12, l. VIII, c. 1 bis c. 5, §§ 24 — Capitolin; Maximini c. 8 bis c. 33, Gordiani III, c. 1 bis c. 23, Maximus et Balbinus c. 1 sqq.; — Zosim. I, c. 13—15. Jornand. c. XV.

Zweck ist es hier die Hauptsache, dass der kaiserliche Barbar, wie mit der römischen Civilisation überhaupt, so insbesondere gerade mit der alten Staatsreligion in Fehde lebte und in diesem Conflicte zuletzt unterging. Dieser Zusammenhang der Dinge erhellt am Unverkennbarsten aus der Darstellung des Zeitgenossen Herodian, der als die relativ zuverlässigste Quelle für die Geschichte Maximins gelten darf, insofern er bei allem ernsten Tadel der entsetzlichen Militär-Despotie dieses Fürsten auch dessen besseren Eigenschaften volle Gerechtigkeit zu Theil werden lässt und anderseits auch die Ausschreitungen der senatorischen Reaction zu Rom gebührend verurtheilt (l. VII. c. 1. 2; l. VII. c. 7, §§ 6—9). Diesem Schriftsteller zufolge wurde Maximins fiscalisches Raubsystem nicht bloss den Vorurtheilen, sondern auch den berechtigten Instituten der römischen Civilisation verderblich. Anfangs begnügte sich der Tyrann damit, das Vermögen einzelner Familien einzuziehen. Nachdem er aber eine Menge von reichen angesehenen Männern an den Bettelstab gebracht hatte, betrieb er die Ausplünderung des gesammten römischen Staates im Grossen (vgl. Herod. l. VII, c. 3, §§ 5—12, Capit., Maximini c. 13). Er vergriff sich an den öffentlichen Geldern und erklärte sie für Eigenthum des Fiscus. Dass er die zum Zwecke der Abhaltung der rohen Thierhetzen alljährlich ausgeworfenen Summen einzog, wird man ihm noch am Wenigsten verübeln, wenn auch diese an und für sich löbliche Initiative aus einem unlauteren Motive hervorging. Aber immerhin war es politisch unklug, dass der Kaiser durch Sistirung dieser ebenso grausamen als beliebten Volksbelustigungen die Zahl seiner an sich schon so vielen Feinde noch vermehrte. Bei so relativ harmlosen Massregeln blieb indess Maximin nicht stehen. Im Gegentheil, er zog auch die Summen ein, die zur Beschaffung von Getreide für die römischen Bürger oder die zu sonstigen Unterstützungen der ärmeren Classen bestimmt waren. Endlich, und das war das Bedenklichste, betrieb der Imperator, dem doch als Pontifex maximus die Sorge für die würdige Begehung der alten Sacra oblag, den Tempelraub und die Schädigung der Staatsreligion systematisch. Wie er über-

haupt alle öffentlichen Gebäude, so viel an ihm lag, ihres Schmuckes berauben und die Verzierungen, wenn es das Material eben gestattete, in die kaiserliche Münze wandern liess, so behandelte er auch die Tempel des Reiches als sein Privateigenthum, zog das Vermögen derselben ein und liess die prächtigen Statuen der Götter und Heroen einschmelzen und in Gold umsetzen. Es sei mir gestattet, den betreffenden Wortlaut Herodians (l. VII, c. 3, §§ 12—14), soweit sich derselbe auf die Einziehung öffentlicher Gelder und besonders auf die gröbliche Verletzung des griechisch-römischen Polytheismus durch Maximin bezieht, hier einzurücken: „*Καὶ εἴ τινα ἦν χρήματα πολιτικὰ, εἰς εὐθηνίας ἢ νομὰς τῶν πολιτῶν ἀθροιζόμενα, εἴτε θεάτροις ἢ πανηγύρεσιν ἀνακείμενα, εἰς ἑαυτὸν μετῆγε, ναῶν τε ἀναθήματα, θεῶν τε ἀγάλματα καὶ ἡρώων τιμὰς, καὶ εἴ τις ἦν κόσμος δημοσίων ἔργων ἢ καλλωπίσματος πόλεως ἢ ὕλης νόμισμα ποιῆσαι δυναμένης πᾶν ἐχωνεύετο.*“ Herodian fügt hinzu, dass gerade diese Schädigung der alten Staatsreligion in besonders hohem Grade Schmerz und Erbitterung bei den Römern hervorrief, und dass man vorzugsweise die allgemeine Entrüstung der römischen Welt über den Tempelräuber Maximin als die moralische Ursache der Volksaufstände anzusehen habe, in denen der Tyrann schliesslich unterging. So sehr war der Polytheismus damals noch nicht gesunken, um sich widerstandslos eine solche Misshandlung gefallen zu lassen: Alles flehte zu den beleidigten Olympiern um Rache gegen den gemeinsamen Unterdrücker[1]). Aus der Darstellung Herodians

1) Cf. Herodian. VII, c. 3, §§ 14—16: „*ὅπερ* (nämlich die unmittelbar vorher geschilderte Beraubung der Tempel) *καὶ μάλιστα τοὺς δήμους ἐλύπησε· πένθος τε δημόσιον ἐνεποίει δίχα μάχης καὶ ἄνευ ὅπλων ὄψις πολιορκίας, ὥςτινας τῶν δημοτῶν καὶ χεῖρας ἀντιθεῖναι καὶ τοὺς νεὼς φρουρεῖν, ἑτοίμως τε ἔχειν πρότερον ἀναιρεθέντας πρὸ τῶν βωμῶν πεσεῖν ἢ σκῦλα τῶν πατρίδων ἰδεῖν. ἐντεῦθεν δὴ καὶ κατὰ ἔθνη διοίδαιον τῶν ὄχλων αἱ ψυχαί.*“ Cf. ibid. VIII, c. 4, § 1: „*Αἰτίαι μὲν δὴ τοιαῦται οὔ τι γε ἄλογοι εἰς μῖσος καὶ ἀπόστασιν τοὺς ὄχλους παρώξυνον. καὶ πάντες μὲν εὔχοντο καὶ θεοὺς τοὺς ἀδικουμένους ἐπεκάλουν*“ etc.

geht also ein Zweifaches hervor, einmal dass Maximin von seinem Amte als Pontifex maximus den denkbar brutalsten Gebrauch machte, und dass dies auch allgemein als Verfolgung des Heidenthums aufgefasst wurde. Alfred v. Reumont (Geschichte der Stadt Rom, Bd. I [Berlin 1867], S. 553) ist also vollkommen im Recht, wenn er meint, dass unter Maximin die Christen nicht allein litten, dass auch heidnische Tempel der Plünderung verfielen. — Wenn des rohen Thraciers feindliche Stellung zum griechisch-römischen Polytheismus nach den soeben erwähnten unabweisbaren Angaben Herodians überhaupt noch bezweifelt werden könnte, so liessen sich vom Standpunkte einer nur oberflächlichen Kritik vielleicht doch noch zwei Stellen desselben Autors gegen jene Auffassung geltend machen. Herodian. VII, c. 12, §§ 18. 19 heisst es nämlich, der Imperator hätte beim Ueberschreiten der italienischen Grenze dem Gotte Terminus geopfert („Μαξιμῖνος — ἐπέστη τοῖς τῆς Ἰταλίας ὅροις. θύσας τε ἐπὶ τῶν μεθορίων βωμῶν τῆς ἐπ' Ἰταλίαν εἰςβολῆς εἴχετο"). Weiter wird Herod. VIII, c. 3, §§ 4. 5 erzählt, Abgesandte des Kaisers hätten die belagerten Aquilejenser in dessen Namen ersucht, sie möchten doch lieber ihre Zeit den Libationen und Opfern, denn den mörderischen Geschäften des Krieges widmen („ὅτι ἄρα Μαξιμῖνος — κελεύει — σπονδαῖς — μᾶλλον καὶ θυσίαις σχολάζειν ἢ φόνοις"). Will man indess diese Stellen und überhaupt Maximins Verhältniss zur altrömischen Staatsreligion vollständig richtig würdigen, so muss man Folgendes bedenken. Zunächst konnte und wollte der thracische Emporkömmling bei aller Abneigung gegen das Römerthum unmöglich die gänzliche Beseitigung der Staatsreligion bezwecken; er liess sie officiell fortbestehen, da er eben römischer Kaiser war, wie er denn auch stets den Titel Pontifex maximus geführt hat. Zweitens beziehen sich jene beiden Stellen auf die letzte Zeit Maximins, auf seinen Zug gegen Italien und die erfolglose Belagerung Aquileja's. Damals, wo es mit seiner Macht zu Ende ging, musste es sein Bestreben sein, das tief verletzte religiöse Bewusstsein der Italiener zu

schonen, um nicht Alles zu verlieren. Dass dem so war, wird im Allgemeinen durch Her. VII, c. 12, §§ 19. 20 bestätigt, wo es heisst, Maximin hätte sein Heer angewiesen, in anständiger Ordnung („μετ' εὐταξίας“) den Boden Italiens zu betreten. Maximins schroffes Verhältniss zur Staatsreligion wird übrigens noch zudem durch Capitolin. Maximini c. 19, wonach der afrikanische Statthalter Capelianus nach Niederwerfung der Rebellion des älteren Gordianus in seiner Provinz ganz im Sinne Maximins ein Schreckensregiment handhabte und unter Anderem auch die Tempel plünderte[1]), sowie durch die Münzen bestätigt. Es ist sehr bezeichnend, dass, während die Medaillen anderer heidnischer Kaiser fast ausnahmslos die Symbole des griechisch-römischen Polytheismus zur Schau tragen, die Stücke Maximins und seines jungen Sohnes, des Kaisers Maximus (bei Eckhel, D. N. vol. VII, p. 290—293. 297—299), durchweg gar keine Beziehungen zur Staatsreligion aufweisen: Sie enthalten fast alle Anspielungen auf militärische Dinge, auf die germanischen und sarmatischen Lorbeern des Augustus und auf seine Freigebigkeit gegen das Heer. Nie zeigen die Medaillen die Aufschrift Jovi, Marti oder Herculi conservatori; nur in je einem Falle erblickt man auf den Stücken des Augustus resp. seines Sohnes symbolische Darstellungen der Siegesgöttin, Diana's, Apollo's und der Würde des Pontifex maximus.

Fanatischer Eifer für die Sache des griechisch-römischen Polytheismus war es also obigen Erörterungen zufolge sicher nicht, was den Imperator zu feindseligem Einschreiten gegen die christliche Kirche bestimmte. Den wahren Grund seiner ungnädigen Gesinnung gegen die Christen theilt uns Eusebius (hist. eccl. [ed. Guil. Dindorf] VI, 28) mit: Die Quelle von Maximins Christenhass war nach diesem Autor lediglich sein

---

1) „Tunc Capelianus victor pro Maximino omnes Gordiani metu partium in Africa interemit atque proscripsit nec cuiquam pepercit, prorsus ut ex animo Maximini videretur haec facere. civitates denique subdidit, fana diripuit“ etc.

Groll gegen das Haus d. h. die Freunde und Anhänger und speciell die ehemaligen Palastbeamten seines ermordeten Vorgängers Alexander Severus. Weil der letztere die Christen so sehr begünstigt hatte, dass sich manche Gläubige an seinem Hofe aufhielten und zu seinen Hausfreunden gehörten, wurden die Christen als eifrige Anhänger der gestürzten Regierung unter Maximin der Gegenstand einer Verfolgung. Wir werden übrigens bald sehen, dass die Ungnade des neuen Herrschers im Ganzen nur diejenigen Christen traf, die notorisch in näheren freundlichen Beziehungen zu Alexander und seiner gleichfalls christenfreundlichen Mutter Mamäa gestanden hatten. Die eusebianische Angabe, wonach Maximin gegen die Christen nicht als solche, sondern nur, so weit sie Freunde der vorigen Regierung waren, feindselig auftrat („ὃς δὴ [scil. *Μαξιμῖνος*] *κατὰ κότον τὸν πρὸς τὸν Ἀλεξάνδρου οἶκον ἐκ πλειόνων πιστῶν συνεστῶτα διωγμὸν ἐγείρας*“ etc.) entspricht vollständig dem historischen Zusammenhang: Aus dem Vergleich von Capitolin. Maximini c. 9 mit dem zuverlässigeren und massvolleren Herodian (VI, c. 9, § 14; VII, c. 1, §§ 7. 8. 10) erhellt nämlich unzweifelhaft, dass Maximin gegen alle Anhänger und Stützen des vorigen Regimes eine unerhört grausame Verfolgung eröffnete: bei Weitem die Meisten dieser Unglücklichen wurden hingerichtet, und die Wenigen, welche dem Tode entrannen, wurden ihrer Aemter im Heer und in der Staatsverwaltung entsetzt. Aehnlich wie Eusebius motivirt natürlich sein Interpret Rufin von Aquileja (um 395) (hist. eccl. VI, 20) Maximins ungnädige Gesinnung gegen die Christen: „Qui (scil. Maximinus), dum odio fertur adversum decessoris sui Alexandri domum, persecutiones commovit ecclesiis“ etc. Nicht minder characterisirt Orosius (adv. pagan. l. VII, c. 19) (um 417) die Quelle von Maximins Christenhass sehr richtig mit folgenden Worten: „Qui maxime propter Christianam Alexandri, cui successerat, et Mamaeae matris eius familiam persecutionem — miserat“. Orosius (a. a. O.) fügt indess hinzu, jene Bedrückung der Kirche hätte vorzugsweise dem Origenes gegolten („vel praecipue propter Ori-

genem"). Diese Auffassung, der sich Tillemont (Mémoires ecclesiastiques, t. III, part. 2 [Bruxelles 1699], p. 51) unbedenklich anschliesst, erscheint aber bei näherer Prüfung als unzulässig. Allerdings galt der Presbyter von Cäsarea damals mit Recht als die bedeutendste geistige Capacität der orientalischen Kirche (vgl. z. B. Eus. h. e. VI, c. 21, n. 3). Dieser Umstand kommt aber hier insofern nicht in Betracht, als Maximin die Christen nicht als solche, sondern nur als Anhänger der vorigen Regierung verfolgte. Nun ist es freilich bekannt, dass Origenes am Hofe des Alexander Severus mit besonderer Achtung und Ehrfurcht behandelt wurde; nach Eus. h. e. VI, c. 21, n. 3. 4 hatte ja die Kaiserin Mamäa selber einst zu Antiochien bewundernd dem feurigen Vortrage des berühmten Philosophen gelauscht. Origenes wird also die Ungnade Maximins mit noch anderen Glaubensbrüdern, denen gleichfalls früher der Zutritt zum Palaste des Christenfreundes Alexander offen gestanden, getheilt haben. Weiter unten (S. 570) werde ich zeigen, dass der berühmte Presbyter sich zwei Jahre lang der Rache Maximins durch die Flucht entzogen hat. Das wäre ihm sicher unmöglich gewesen, wenn der Nachfolger Alexanders die Christen ausschliesslich aus Groll gegen Origenes bedrückt hätte. — Einzelnen reicheren Christen mag auch die unersättliche Raubsucht des Tyrannen verderblich geworden sein. Diese Quelle von Drangsalen der Gläubigen hat freilich mit dem Begriffe Christenverfolgung nichts zu thun, da das gesammte Reich unter dem fiscalischen Raubsystem des barbarischen Fürsten seufzte, der dem antiken Heidenthum und der neuen Religion in gleicher Weise als Fremdling gegenüberstand. Wir werden weiter unten (vgl. S. 570—572) einen Confessor kennen lernen, dessen herbes Schicksal zum Theil wenigstens auch mit dem Ausplünderungssystem des Tyrannen in ursächlichem Zusammenhang gestanden haben mag.

II. Es gab ferner noch zwei andere Umstände, die unabhängig von den Verfolgungsacten des Kaisers damals den Frieden der Christenheit beunruhigten. Vor Allem darf nicht übersehen werden, dass das Christenthum in jener

Periode noch nicht im Besitze der Privilegien einer religio licita war[1]). Indess bildete diese gesetzliche Unzulässigkeit der christlichen Kirche weit weniger an sich, denn in Verbindung mit andern Momenten damals eine Gefahr für die Christen. Die gesammte römische Welt litt, zumal im Occident, gar zu sehr unter dem unerträglichen Joche ihres barbarischen Zwingherrn, als dass die Behörden im Ernste daran denken konnten, die alten Rescripte gegen die religiones peregrinae gegen die Christen anzuwenden. Indess mögen doch im Anfange der Regierung Maximins einzelne Christen von feindlichen Behörden unabhängig von den Instructionen des Kaisers bloss als Angehörige einer religio illicita belästigt worden sein; denn aus der Darstellung Herodians (VII, c. 3, §§ 6 und 12 verglichen mit VII, c. 3, §§ 12—16) geht hervor, dass die fiscalische Raubsucht Maximins nicht sofort, sondern erst in ihrer successiven Steigerung, also erst etwas später, als unerträgliches Joch allgemein empfunden wurde. Höchst ver-

---

1) Eine Stelle bei Lampr. Alex. Sev. c. 22: „Christianos esse passus est" darf nicht in dem Sinne interpretirt werden, als hätte Alexander ein förmliches Toleranzedict für die Christen mit bindender Kraft für die Zukunft erlassen. Einer solchen Auffassung widerspricht erstens der unmittelbar vorhergehende Satz: Iudaeis privilegia reservavit, womit auf die Anerkennung des Judenthums als einer religio licita angespielt wird, und zweitens das beredte Schweigen des Eusebius, der (h. e. V, 16; VI, 21; VI, 28) so Manches über die Christenfreundlichkeit des Alexander Severus zu berichten weiss. Dodwell (Dissert. Cyprian. XI. De paucitate martyrum, § XLVII, ad calcem der Fellus'schen Ausgabe der opera Cypriani, ed. III. Amstelodami 1700, p. 82) meint, Alexander hätte das gegen Juden und Christen gerichtete Decret des Kaisers Septimius Severus vom Jahre 202 durch ein förmliches Gesetz widerrufen. Allein das „passus est" ist wenigstens nicht mit Nothwendigkeit auf ein förmliches Edict zu deuten und bezieht sich jedenfalls nur auf solche Massregeln, die Alexander im Verwaltungswege zu Gunsten der Christen vorgenommen hat. Eine correcte Auffassung unserer Stelle finde ich bei Neander (Allg. Gesch. der christl. Religion, Bd. I, Abth. 1 [Hamburg 1825]. S. 191) und Reumont (Stadt Rom I, S. 553).

derblich erwies sich dagegen der rechtlose Zustand der Christen in Verbindung mit einem anderen Factor von Christenhetzen in einem Theile des Reiches, in Cappadocien. Dort machte nämlich der Fanatismus des heidnischen Pöbels die Christen für öffentliche Unglücksfälle, für verheerende Erdbeben verantwortlich, die in jener Provinz zum Ausbruch kamen. Die Christen wurden hier also das Opfer eines ähnlichen Wahnes, wie in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts die Juden, die sich vielfachen Misshandlungen in verschiedenen rheinischen Städten ausgesetzt sahen, weil man sie beschuldigte, sie hätten durch Brunnenvergiftung den Ausbruch der unter dem Namen des schwarzen Todes bekannten Pest befördert. Die erwähnte, durch den Fanatismus der heidnischen Massen hervorgerufene Verfolgung der cappadocischen Christen war um so intensiver, als sie zugleich von den Behörden organisirt wurde. Indem ich wegen der Details dieser localen Bedrückungen der Christen auf den folgenden Hauptabschnitt (B, I u. II, § 6) verweise, bemerke ich hier nur noch, dass jene traurigen Vorgänge in einem Theile Kleinasiens, wie aus den theils übereinstimmenden theils einander ergänzenden Berichten der orientalischen Zeitgenossen Firmilianus, des Bischofs von Cäsarea in Cappadocien (epistola Firmiliani Cypriano sive Cypriani epistola. n. 75 in: Cypriani opera ed. Joannes Fellus, edit. tertia, [Amstelodami 1700], p. 322. 323), und des Origenes (Tractatus XXVIII in Matthaeum bei Lommatzsch ed. Origenis opera, t. XX [Berolini 1846], excursus XII ad Orig. c. Cels. l. VIII, 17, p. 367. 368) zu entnehmen, in authentischer Weise bezeugt sind.

III. Tertullian theilt uns in seiner Schrift De corona militis c. I sqq. (bei Rigaltius, ed. Tertulliani opera, Parisiis 1695), die er als Montanist verfasst hat, die Geschichte eines christlichen Soldaten mit, der aus unberechtigter religiöser Schwärmerei, beseelt von einer ungestümen Sehnsucht nach dem Martyrium, sich hartnäckig weigerte, bei Gelegenheit eines kaiserlichen Donativs sich den Lorbeerkranz auf's Haupt zu setzen, und für diesen höchst sonderbaren Glaubenseifer aller Wahrscheinlichkeit nach als Majestätsverbrecher wirklich die Todesstrafe erlitt.

Tillemont (Mémoires t. III, part 1, p. 384. 385. 387. 562. 566; t. III, part. 2, p. 27. 50) bringt diese Geschichte mit den Anfängen des Kaisers Maximin in Verbindung und will in derartigen Ausbrüchen des christlichen Fanatismus gleichfalls ein Motiv der nach jenem Imperator benannten Verfolgung erblicken. So weit hat der französische Forscher jedenfalls Recht, wenn er annimmt, der betreffende Vorfall sei entweder auf die Zeiten des Septimius Severus oder auf die Regierungsepoche Maximins I. zu beziehen. Es kommen nämlich zwei chronologische Angaben des carthaginiensischen Presbyters in Betracht: Erstens ist da von zwei gleichzeitig regierenden Imperatoren die Rede (c. I: „Liberalitas praestantissimorum imperatorum expungebatur" etc.). Und zweitens hatte die Kirche damals eine lange Friedenszeit hinter sich, und man fürchtete, die unüberlegte Handlung jenes Schwärmers könne die bisherige Ruhe der Gläubigen gefährden (ibid. c. I.: „Mussitant denique, tam bonam et longam pacem periclitari"). Nun ist es unleugbar, beide Zeitbestimmungen passen auf die Regierungsepoche Maximins I. insofern er gleich anfangs seinen Sohn Maximus unter dem Titel Cäsar zum Mitregenten ernannte[1]), und insofern als seiner Herrschaft eine fast 25 jährige Friedensära der Kirche (von 211 bis 235) vorangegangen war (vgl. oben S. 527 Anm. 1). Ich halte es indess für ungleich wahrscheinlicher, dass der von Tertullian erzählte Vorfall sich etwa im Jahre 201 unter Septimius Severus zugetragen hat, und zwar aus folgenden Gründen. Erstens glaube ich nicht, dass Tertullian auf Maximin, der den Christenfreund Alexander verdrängt und sofort nach seinem Regierungsantritt Edicte wider die christliche Hierarchie erlassen hatte, das ehrer-

1) Dass Maximin I. seinen jungen Sohn Maximus (nicht Maximin, wie ihn Capitolin unrichtig nennt) bald nach seinem Regierungsantritt zum Cäsar ernannte, erhellt aus Herodian. VIII. c. 4, § 25, Lamprid. Alex. Sev. c. 63, Capit. Maximini, c 8. 22. 29 (3). 30 (4), Victor sen. Caesares. c. XXV, n. 2. XXVI, n. 1, aus einer gallischen Inschrift bei Pagi (Critica etc. I, p. 218, § VIII), endlich aus Münzen bei Eckhel (D. N. VII, S. 297—299).

bietige Epitheton „praestantissimus imperator" angewandt haben würde. Die Worte „praestantissimi imperatores" stimmen weit mehr mit dem historischen Zusammenhang überein, wenn man sie auf Septimius Severus und seinen zum Mitregenten ernannten Sohn Caracalla [1]) bezieht. Für diese Interpretation spricht Tertull. ad Scapulam c. IV, wo Tertullian selbst rühmend hervorhebt, Septimius Severus hätte längere Zeit die Christen sehr begünstigt, und sein Sohn Caracalla sei unter christlichen Einflüssen erzogen worden. Dass der Tert. cor. c. 1 erzählte Vorfall mit der Geschichte Maximins nichts zu thun hat, schliesse ich ferner aus dem Umstand, dass von Soldaten-Martyrien aus der Zeit dieses Imperators gar keine Tradition existirt, und auf die Christen im Heer hätte sich, wenn die Tillemont'sche Vermuthung auf Wahrheit beruhte, die Verfolgung zuerst erstrecken müssen. Endlich war der Verfolgung, die Septimius im Jahre 202 eröffnete, auch eine „pax bona et longa" vorhergegangen: Vom Tode Marc-Aurels (180), unter den Kaisern Commodus (180 bis 192) und Septimius Severus bis zum Jahre 202 lebten die Christen im Ganzen in Ruhe und Sicherheit [2]); dieser Zustand des Friedens wurde nur in sehr vereinzelten Fällen unterbrochen (cf. Eus. V, 21; cf. Tert. ad Scap. l. c.). Die Abfassung des Buches de corona militis und die darin erzählte Begebenheit fällt also wohl schon etwa in's Jahr 201, in die Zeit, die dem legislatorischen Einschreiten des Septimius Severus gegen Juden und Christen unmittelbar vorherging. Tillemont ist übrigens meines Wissens der einzige Forscher, der den fraglichen Vorfall mit der Christenverfolgung Maximins I. in Verbindung bringt. Alle übrigen Kirchenhistoriker, so z. B. Baronius (Ann. eccl. t. II [Venetiis 1706],

1) Septimius Serverus ernannte seinen Sohn Antoninus Caracalla im J. 196 zum Cäsar und erhob ihn zwei Jahre später in den Rang eines Augustus (vgl. die Münzen und sonstigen Quellenbelege bei Eckhel VII, S. 174. 176. 177 sqq.; S. 199—202).

2) Eus. h. e. V, c. 21 und Tertull. ad Scap. c. IV verglichen mit Spartianus, Septimius Severus (Script. hist. aug. ed. Herm. Peter, vol. I) c. 17 mit Eus. h. e. VI, 1. 2. 7. —

p. 223, § III), Antonio Pagi (Critica in Bar. ann. eccl. t. I, [Antverpiae 1727], p. 189. 190, § III), Rigaltius (ed. Tertull., p. 100, Argumentum und Annot. b daselbst) und Samuel Basnage (Ann. pol.-eccl. t. II [Roterodami 1706], p. 215, § IV; p. 216, § VII), verstehen unter den „praestantissimi imperatores" Tertullians den Kaiser Septimius Severus und seinen zum Mitregenten ernannten Sohn Antoninus Caracalla.

## B. Gang und Verlauf der Christenverfolgung Maximins I.

I. Die eusebianische Chronik (in der lateinischen Uebertragung des Hieronymus), Orosius (VII, 19) und Augustinus (De civitate Dei, l. XVIII, c. 52) führen in ihren Dekalogen die Christenverfolgung Maximins I. an sechster Stelle auf[1]), und man kann diesen Kirchenvätern nicht Unrecht geben, dass sie den Nachfolger des Alexander Severus überhaupt unter die Verfolger rechnen, insofern nämlich unter den Auspicien dieses Kaisers wenigstens einige Acte von Feindseligkeit wider die Christen verübt worden sind. Anders Sulpicius Severus: Dieser Schriftsteller gedenkt zwar in seiner Chronik (II, 32, ed. Clericus) der unfreundlichen Beziehungen Maximins zur Kirche; ihm zufolge fällt aber des Imperators Einschreiten gegen einen Theil der Christenheit nicht unter den Begriff „persecutio" und demgemäss übergeht er ihn in seinem Verfolgungskatalog oder genauer, er räumt ihm in dem Dekaloge keine bestimmte

1) Schon Eusebius selbst und nicht erst Hieronymus wird wohl in der Chronik Maximins I. Befehdung der Kirche als die sechste römische Christenverfolgung bezeichnet haben, da der Bischof von Cäsarea auch bereits in seiner Kirchengeschichte bis auf Maximin I. incl. sechs römische Christenverfolgungen annimmt. Dagegen dürfte die Rubricirung der späteren Leidensepochen der Kirche, wie wir sie jetzt in der lateinischen Uebersetzung der eusebianischen Chronik lesen, wohl erst das Werk des Hieronymus sein. Wenigstens finden wir dort die aurelianische Christenverfolgung als die neunte aufgeführt, während nach Eus. h. e. VII, 30 Aurelians christenfeindliche Absichten völlig wirkungslos blieben.

Stelle ein. Auch diese Auffassung lässt sich rechtfertigen; wir werden nämlich sehen, dass die in Rede stehende Bekämpfung der Christenheit ihrem allgemeinen Charakter nach eine unvollständige war und mit den systematisch betriebenen Christenverfolgungen eines Decius und Diocletian keinen Vergleich aushalten kann. Ich werde nun, indem ich Schritt für Schritt irrige Anschauungen widerlege, ein Zweifaches nachweisen, erstens dass die Christenverfolgung Maximins I. in Anlage und Ausführung keine systematische allgemeine, sondern nur eine unvollständige, partielle und locale gewesen ist, und zweitens, dass diese Bekämpfung der Kirche selbst innerhalb der unvollständigen Christenverfolgungen eine sehr bescheidene Stelle einnimmt und nach jeder Richtung hin, zumal in Hinsicht der Wirkung, mit sehr wenigen Ausnahmen, als höchst unbedeutend gelten muss. —

V. Wietersheim (Völkerwanderung III, S. 152) will in dem Vorgehen Maximins I. gegen das Christenthum die „erste wirkliche d. i. grundsätzliche Verfolgung“ der Kirche erblicken. Hiernach soll also der Nachfolger des Alexander Severus genau wie später Decius, Valerian und Diocletian an der planmässigen und gänzlichen Ausrottung des Christenthums gearbeitet haben. Dieser Combination steht aber eine ganze Reihe gewichtiger unwiderleglicher Argumente entgegen, und zwar zunächst die Motive der uns hier beschäftigenden Christenverfolgung: Man wäre doch nur in dem Falle irgendwie berechtigt, den Christenfeind Maximin II. mit einem Decius, Valerian und Diocletian auf gleiche Stufe zu stellen, wenn er gleich diesen Imperatoren ein Enthusiast für die alte römische Staatsidee und die mit dieser auf das Engste zusammenhängenden nationalen Sacra gewesen wäre. Maximin erscheint aber, wie wir gesehen haben, als brutaler Gegner, wie des römischen Bewusstseins überhaupt, so ins besondere des griechisch-römischen Polytheismus. Der rohe Tempelräuber, der die Altäre Jupiters und Apollo's ihres Schmuckes entkleidete, hatte wahrlich kein Interesse, den Olympiern neue Gläubige aus dem Schoose des Christenthums zuzuführen: Er hasste die Christen

nicht als solche, sondern nur als Schützlinge der vorigen Regierung. Zweitens wird die Auffassung Wietersheims durch das Zeugniss des Origenes (contra Celsum, l. III, c. 8, ap. Lommatzsch ed. Origenis opera, t. XVIII, [Berolini 1845], p. 261. 262) widerlegt. Dieser berühmte Vorkämpfer der Christenheit bemerkt nämlich ausdrücklich, bis auf seine Zeit, d. h. hier bis auf die Tage des so christenfreundlichen Kaisers Philippus Arabs (reg. 244 bis 249)[1]), sei es noch niemals zu allgemeinen d. h. sich auf die gesammte Christenheit erstreckenden Verfolgungen gekommen, vielmehr hätten bis dahin nur zu gewissen Zeiten wenige und sehr leicht zu zählende Gläubige das Martyrium erlitten („Ὑπομνήσεως γὰρ χάριν, — ἵνα ἐνορῶντες ὀλίγοις ἀγωνιζομένοις ὑπὲρ εὐσεβείας, δοκιμώτεροι γίνωνται καὶ θανάτου καταφρονῶσιν —, ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι κωλύοντος θεοῦ τὸ πᾶν ἐκπολεμηθῆναι αὐτῶν ἔθνος“ etc.). Diese Worte beziehen sich in ihrer Allgemeinheit freilich auf alle Christenverfolgungen, die bis zu jenem Zeitpunkte stattgefunden hatten. In erster Linie wird aber Origenes an die beiden Leidensepochen der Kirche gedacht haben, die er selbst erlebt hatte, nämlich an die Verfolgung des Septimius Severus (202—211), die in seine Jugendzeit gefallen war (vgl. Eus. h. e. VI, 1. 2), und zumal an die Verfolgung Maximins I., welche die letzte vor der Regierung des Kaisers Philippus gewesen, und für deren Geschichte der cäsareensische Presbyter recht eigentlich als classischer Zeuge gelten darf, insofern er mit in jene Leidensnoth eines Theiles seiner Glaubensbrüder verwickelt war (vgl. Eus. VI, 28; Oros. VII, 19 und das Nähere weiter unten S. 570. — Gegen die Combination Wietersheims lässt sich drittens das wenigstens indirecte Zeugniss des Lac-

1) Aus dem Vergleiche von Eus. h. e. VI, 34 mit VI, 35 und VI, 36 erhellt nämlich, dass Origenes während der Regierung des Kaisers Philippus seine acht Bücher gegen den „ἀληθὴς λόγος“ des Celsus verfasst hat.

tantius verwerthen. Lactanz, oder wer sonst der Verfasser des Buches de mortibus persecutorum ist, übergeht nämlich die Verfolgung Maximins I. gänzlich mit Stillschweigen. Gestützt auf dieses argumentum e silentio, christenfeindliche Acte dieses Kaisers überhaupt leugnen zu wollen, würde natürlich nichts als verwerfliche Hyperkritik sein: Mit demselben Rechte könnte man ja auch die Christenverfolgungen unter Trajan, Marc-Aurel und Septimius Severus in's Reich des Mythus verweisen; denn Lactanz lässt auch diese Leidensepochen der Christenheit völlig unerwähnt: Nachdem er (c. III, ed. P. Le Nourry, Ord. s. Bened.) Domitians feindseliges Einschreiten gegen die Kirche gerügt hat, überspringt er plötzlich den ganzen Zeitraum von Nervas Regierungsantritt (96) bis zum Tode des Philippus Arabs (249) und wendet sich sofort (c. IV) der decianischen Verfolgung (249—251) zu. Noch mehr: Den ganzen Zeitraum von 96 bis 249 bezeichnet Lactanz geradezu als eine Aera des Friedens für die Kirche, als eine Epoche, in der das Christenthum, unbelästigt von den Angriffen seiner Feinde, im Osten wie im Westen zahlreiche Anhänger gewann und mächtig erstarkte[1]. In dem Schweigen des Lactanz über die Verfolgung Maximins I. liegt zwar kein Beweis für die Nichtexistenz derselben, wohl aber dafür, dass sie den Charakter einer bloss unvollständigen Befehdung der Kirche trug; für diese Combination sprechen folgende Gründe. Warum Lactanz das christenfeindliche Verhalten der Imperatoren Trajan, Marc-Aurel und Septimius Severus unerwähnt gelassen hat, das kann man sehr leicht aus der ganzen Anlage des

1) Cf. Lact. m. p. c. III: „Rescissis igitur actis tyranni (scil. Domitiani) non modo in statum pristinum ecclesia restituta est, sed etiam multo clarius enituit secutisque temporibus, quibus multi ac boni principes Romani imperii clavum .... tenuerunt nullos inimicorum impetus passa manus suas in orientem occidentemque porrexit. .... Sed enim postea longa pax rupta est.“ Cf. ibid. c. IV: „Extitit enim post annos plurimos execrabile animal Decius, qui vexaret ecclesiam“ etc.

Buches de mortibus persecutorum ermitteln: Ein mal trugen alle diese Verfolgungen nur den Charakter einer partiellen Bekämpfung des Christenthums und bezweckten keineswegs eine planmässige Ausrottung der neuen Religion, und dann passten die betreffenden Imperatoren nicht recht in das Buch de mortibus persecutorum, weil keiner von ihnen eines gewaltsamen Todes gestorben ist, worin man etwa ein göttliches Strafgericht hätte wittern können. Allerdings werden (vgl. c. II u. III) Nero und Domitian als Christenverfolger erwähnt, obgleich diese Fürsten naturgemäss eine systematische Vertilgung der erst noch in der Entstehung begriffenen Kirche nicht beabsichtigten und auch nicht beabsichtigen konnten. Allein anderseits waren gerade diese Verfolgungen, weil die ersten und noch in's apostolische Zeitalter fallend, wohl geeignet, Gegenstand einer besonderen Aufmerksamkeit Seitens der älteren Kirchenväter zu sein, und dann gehörten sie aus dem Grunde speciell in die Schrift de mortibus persecutorum hinein, weil beide Kaiser, um mich der Terminologie einer rigoros-kirchlichen Anschauung zu bedienen, „ihre ruchlosen Attentate gegen das Reich Gottes mit einem gewaltsamen schimpflichen Untergang gebüsst haben". Abgesehen von Nero und Domitian, macht übrigens Lactanz nur solche Christenfeinde namhaft, die, wie Decius, Valerian, Diocletian und seine Mitregenten Maximian, Galerius und Maximin II. Daja, systematisch an der gänzlichen Vertilgung des Christenthums gearbeitet oder doch, wie Aurelian, dergleichen beabsichtigt haben, ohne freilich eine irgendwie erhebliche Wirkung zu erzielen. Bei dieser Rubricirung der späteren Christenverfolger hat Lactanz noch den Vortheil, dass diese sämmtlichen Imperatoren von Decius bis Diocletian und Maximin II. einen mehr oder minder tragischen Ausgang genommen haben. Nun ist es doppelt auffallend, dass Lactanz den Christenfeind Maximin I. den Thracier übergeht, obwohl auch dieser ein gewaltsames Ende gefunden hat. Nach dem Gesagten ist es unzweifelhaft, dass der Nachfolger des Alexander Severus nur aus dem Grunde keine Stelle in dem Verfolgungskatalog des Lactanz

erhalten hat, weil seine Befehdung der Kirche nur eine partielle gewesen war. Schwerlich würde Lactanz es versäumt haben, das schreckliche Ende des rohen Thraciers seinen frommen Lesern als unmittelbare Strafe des beleidigten Christengottes darzustellen, wenn Maximin bereits im Style eines Decius wider die Gläubigen gewüthet hätte. —

Mit dem von Wietersheim behaupteten allgemeinen Charakter unserer Christenverfolgung stehen aber viertens auch diejenigen authentischen Quellenberichte im schroffsten Widerspruch, die sich ex professo mit dieser Periode der Kirchengeschichte befassen. Es ist die Frage: Was hat denn Maximin eigentlich gegen die Christen verfügt, und welchen Leiden sahen sich die Letzteren unter seiner Regierung preisgegeben? Zunächst kommt hier Eus. h. e. VI, 28 in Betracht; hiernach hat der Kaiser den Befehl ertheilt, die „Vorsteher der Kirchen" allein hinzurichten, „weil diese die Urheber der Verkündigung des Evangeliums wären" („ὃς [scil. *Μαξιμῖνος*] *δὴ κατὰ κότον τὸν πρὸς τὸν Ἀλεξάνδρου οἶκον ἐκ πλειόνων πιστῶν συνεστῶτα διωγμὸν ἐγείρας τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας ἀναιρεῖσθαι προστάττει*"). Nun muss man freilich zugeben: die mit *ὡς αἰτίους* beginnende Motivirung des Edictes lautet etwas radical und könnte wohl von oberflächlichen Kritikern in der Weise gedeutet werden, als hätte Maximin von der Lahmlegung der christlichen Hierarchie den allmäligen Zusammensturz des Christenthums selbst erhofft. Ich erwidere: Eine Analogie unserer Verfolgung etwa mit der decianischen lässt sich gleichwohl nicht herstellen. Denn erstens war die Wuth Maximins nur gegen die christliche Hierarchie gerichtet — der Zusatz *μόνους* beweist, dass *διωγμὸν ἐγείρας* nicht auf weitere christenfeindliche Acte zu beziehen ist, sondern in dem *τοὺς τ. ἐ. ἄρ. — ἀναιρεῖσθαι προστάττει* seine Erklärung findet[1] —, während

1) Rufin. VI, 20 gibt das „*δωγμὸν ἐγείρας τοὺς τ. ἐάρ. μ. .... προιτάττει*" sehr correct dem Sinne nach in folgender Form wieder: „Qui .... persecutiones commovit ecclesiis, ita

unter Decius zwar mit besonderem Eifer die Geistlichkeit, aber auch die Laien verfolgt wurden (vgl. Eus. h. e. VI, 39. 41; VII, 1; Oros. VII, 21; Sulp. Sev. chron. II, 32). Zweitens kommt es hier, bei Beurtheilung der Frage, ob Maximin eine radicale Befehdung der Kirche bezweckt habe oder nicht, weniger auf den Inhalt des betreffenden Decretes als auf die Art und Weise der Ausführung desselben an. Nun geht aber aus dem übrigen echten Quellenmaterial unzweideutig hervor, dass jenes Edict in auffallend gelinder Weise vollstreckt wurde. Es sei mir gestattet, hier einen Augenblick in meiner Argumentation inne zu halten, theils um anderweitige unrichtige Anschauungen zurückzuweisen, theils um die Grenzen der Verfolgung Maximins in genauerer Interpretation der eusebianischen Worte klar zu stellen. Da nach Eus. VI, 28 das kaiserliche Edict nur die „Vorsteher der Kirchen" traf, so ist jedenfalls so viel klar, dass Gibbon (The history of the decline and fall of the Roman empire, vol. II, [Leipsick 1821], chap. 16, p. 376) im Irrthum ist, wenn er „eine grosse Anzahl von Christen von jedem Range und Geschlecht" in das Blutbad verwickelt werden lässt, das Maximin unter den Freunden und Anhängern seines unglücklichen Vorgängers anrichtete (— „a great number of Christians of every rank and of both sexes were involved in the promiscuons massacre, which on their account has improperly received the name of Persecution"). — Es ist jetzt die Frage: Galt Maximins Edict bloss dem Episcopate oder auch den einfachen Priestern vom Presbyter abwärts resp. dem Clerus überhaupt? Ersteres behauptet Jacob Basnage (ed. Canisii Thesaur. monum. eccl. t. III, Menologium Sirleti, s. 4. Dec., p. 493, Annotatio a), Letzteres nehmen an Pagi (Critica etc. t. I, p. 217, § IV), Dodwell (Diss. Cypr. XI, p. 82, § XLVIII), Tillemont (Mémoires t. III, part. 2, p. 51) und Samuel Basnage (II,

tamen, ut eos tantummodo, qui populis praeerant et doctrinae, punire iuberet, velut qui causam caeteris huius modi persuasionis praeberent." Rufin übersetzt also das ἀναιρεῖν des Eusebius durch den allgemeineren Ausdruck punire.

p. 313, § VI). Welche der beiden Combinationen die richtige ist, wird sich aus der folgenden Untersuchung ergeben. Eusebius (a. a. O.) bedient sich des Ausdrucks „τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντες“; es ist das eine zweideutige Bezeichnung: Diese Worte können sich bloss auf Bischöfe, aber auch auf einfache Priester beziehen. Dass sie aber nicht bloss auf den Episcopat zu beziehen sind, scheint mir unzweifelhaft, und zwar aus folgenden Gründen. Erstens spielt Eusebius selbst hierauf an, indem er die Christen, die Zutritt zum Hofe Alexanders erlangt hatten, nicht etwa als „ἐπίσκοποι“, sondern ganz allgemein als „πιστοί“ bezeichnet. Jene christlichen Vertrauten Alexanders sind aber nach dem ganzen Contexte unserer Stelle mit den von Maximin später gemassregelten Mitgliedern der christlichen Hierarchie, wenigstens theilweise, zu identificiren. Zweitens bestand damals, wie überhaupt in der älteren Kirche, noch kein so streng juristisch geordneter Unterschied zwischen Episcopat und Presbyter-Würde wie in unseren Tagen; darum ist in jenen Jahrhunderten sacerdos gewöhnlich gleichbedeutend mit episcopus (vgl. Du Cange, glossar. mediae et infim. latinit., s. v. sacerdos, Heuschel'sche Ausgabe)[1]. Es ist also hiernach gar nicht zu verwundern, wenn Hieronymus in seiner Uebersetzung der eusebianischen Chronik, wo er wohl auch, wie in der Kirchengeschichte, den Ausdruck τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντες vorgefunden haben wird, ungenau speciell von ecclesiarum sacerdotes d. h. episcopi spricht. Drittens lässt sich um so weniger annehmen, dass der brutale für höhere geistige Interessen völlig unempfängliche Maximin die damals an sich schwierige correcte Unterscheidung zwischen Bischöfen und Clerikern niederen Ranges vorgenommen haben wird. Viertens endlich können wir aus einer Reihe von sonstigen authentischen

1) Friedr. v. Schulte (Die Stellung der Concilien, Päpste u. Bischöfe u. s. w. [Prag 1871], S. 71, Anm. 104) gibt folgende durchaus zutreffende sachliche Erklärung dieses Sprachgebrauches: „Der Grund liegt — darin, dass die alte Kirche nicht auf das im Bischofe vorwaltende rechtliche Moment das Hauptgewicht legte, sondern auf das priesterliche“.

Quellenberichten ersehen, dass Maximins Verfolgung unterschiedslos gegen Bischöfe und niedere Geistlichen gerichtet war. Erstens versteht nämlich Rufin (VI, 20), der eusebianische Interpret, unter den *τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντες* „eos —, qui populis praeerant et doctrinae", d. h. nicht bloss die Bischöfe, sondern auch die Presbyter und die Diaconen, welchen letzteren damals speciell der religiöse Unterricht, die Katechese, oblag. Zweitens hat Sulp. Sev. chron. II, 32 für die Opfer von Maximins Christenhass die allgemeine Bezeichnung „clerici", d. h. Bischöfe und einfache Priester überhaupt vom Presbyter abwärts. Aehnlich drückt sich endlich Orosius (VII, 19) aus: „Qui (scil. Maximinus) — persecutionem in sacerdotes et clericos, id est doctores vel praecipue propter Origenem presbyterum miserat." —

Das nach dem Gesagten gegen die gesammte Hierarchie gerichtete Decret Maximins wurde in einer beispiellos milden Weise ausgeführt, die mit der sonstigen prompten Vollziehung der zahlreichen Blutbefehle des Tyrannen auf das Wohlthuendste contrastirt; hierfür sprechen manche unabweisbare Gründe. Erstens weiss Eusebius selber kein einziges Martyrium aus jener Zeit namhaft zu machen, er erwähnt nur zwei Bekenner, worüber die Details im nächsten Abschnitt (S. 570—572) folgen sollen. Zweitens kennt nicht einmal Rufin, der doch mitunter den eusebianischen Berichten über die Christenverfolgungen übertreibende Zusätze beifügt[1]), Märtyrer aus der Zeit Maximins: er spricht (VI, 20) nur von einer grossen Anzahl von Bekennern („Ex quo et maximus numerus extitit confessorum". Drittens beschränkt Sulp. Sev. chron. II, 32 unsere ganze Christenverfolgung auf die Behelligung von Clerikern einiger Kirchen („Interiectis deinde annis XXXVIII pax Christianis fuit, nisi quod medio tempore Maximi-

1) So übertreibt z. B. Rufinus (IX, 10) gewaltig die Tragweite der licinianischen Verfolgung. Die Beweise für diese Behauptung habe ich bereits in meiner Schrift über die licinianische Christenverfolgung (Jena 1875, S. 50, Anm. 3; S. 59, Anm. 1; S. 60, Anm. 1; S. 62. 63, Anm. 3) gegeben.

nus nonnullarum ecclesiarum clericos vexavit." Viertens bemerkt Firmilianus, Bischof des cappadocischen Cäsarea (vgl. Eus. h. e. VI, 26), in seinem Schreiben an Cyprian (Cypriani opera l. c.), worin er der Leiden der cappadocischen Christen unter Maximin gedenkt, unter Anderem Folgendes: „In hac autem perturbatione constitutis fidelibus et huc atque illuc persecutionis metu fugientibus et patrias suas relinquentibus atque in alias partes regionum transeuntibus (erat enim transeundi facultas eo, quod persecutio illa non per totum mundum, sed localis fuisset) emersit" etc. Nach dieser Stelle gelang es also vielen Christen, die in Cappadocien nicht etwa auf Befehl Maximins, sondern aus Anlass des erregten Fanatismus des heidnischen Pöbels behelligt wurden, sich diesen Verfolgungen, die nur localer Natur waren, durch die Flucht in andere Gegenden zu entziehen. Wenn nun allenthalben das gegen die Hierarchie gerichtete Edict Maximins consequent durchgeführt worden wäre, so hätten doch die cappadocischen Cleriker befürchten müssen, in anderen Provinzen auf Grund jenes Decretes belästigt zu werden. Firmilian macht aber gar keine Ausnahme, er deutet vielmehr an, dass sämmtliche cappadocischen Christen ohne Unterschied, ob Geistliche oder Laien, sich durch die Flucht in andere Provinzen vor Verfolgungen sichern konnten. Schon aus den allgemeinen Quellennachrichten erhellt also, dass Maximins Christenverfolgung eine sehr unbedeutende, eine im Wesentlichen unblutige war. Dies wird noch deutlicher zu Tage treten, wenn wir (im nächsten Abschnitt) uns die speciellen Nachrichten vorgeführt haben. Wir werden alsdann sehen, wie diese Verfolgung, soweit sie von Maximin ausging, nur zu einigen Bekenntnissen, höchst wahrscheinlich aber zu keinem einzigen Martyrium geführt hat; wir werden sehen, wie die Verfolgung in Rom selbst sehr unbedeutend war, und wie Maximins Decret in einigen Provinzen nur höchst unvollständig, in anderen gar nicht zum Vollzug gelangt ist. Nur in einer Provinz, in Cappadocien, nahm die Verfolgung einen heftigeren allgemeineren Charakter an; aber diese Belästigung der dortigen

Christen erfolgte, wie schon erwähnt, keineswegs auf Befehl des Kaisers, sondern aus anderen Gründen, und dazu wurde das Verfolgungsgeschäft noch von einem grausamen Statthalter in die Hand genommen und systematisch betrieben; also nur in Cappadocien konnte es unter Maximin zu Martyrien kommen (vgl. nnten S. 567—569). — Nach obigen Ausführungen kann also von einem allgemeinen Charakter unserer Christenverfolgung im v. Wietersheim'schen Sinne keine Rede sein, und Döllinger (Gesch. d. christl. Kirche, Bd. I, Abth. 1, [Landshut 1833], S. 153. 154), Neander (a. a. O., S. 191. 192. 197—199) und Baur (Das Christenthum der drei ersten Jahrhund., [Tübingen 1853], S. 428. 429) haben gewiss Recht, wenn sie, wie in den vordecianischen Verfolgungen überhaupt, so auch insbesondere in dem Maximin-Sturm keine principielle systematische Befehdung des Christenthums zu erkennen vermögen. Anderseits muss obigen Erörterungen gegenüber die Auffassung der Kirchenhistoriker Baronius (Mart. Rom. [Coloniae 1603], s. 3. Jan., p. 16, Annot. d., ann. eccl. t. II, [Venetiis 1706], p. 312, § V; p. 313, § XII) und Samuel Basnage (II, p. 312. 313, § V), wonach die Verfolgung Maximins I., wenn auch vorzugsweise bloss gegen die Geistlichkeit gerichtet, gleichwohl einen sehr blutigen Charakter hatte, als durchaus unhaltbar erscheinen. Beide Forscher gehen von der grundfalschen Voraussetzung aus, als hätte sich Maximin irgendwie für die altrömische Staatsreligion erwärmt, und argumentiren einfach so: Da der Nachfolger des Alexander Severus, wie z. B. aus Capit. Maximini c. 8 erhellt, gegen die Seinen die wildesten Grausamkeiten verübt hat, so wird er gegen die Christen, in denen er Feinde der altrömischen Staatsidee witterte (sic!), noch mit um so empörenderer Blutgier gewüthet haben. Eine solche Beweisführung könnte wohl für Manchen etwas Bestechendes haben; die besonnene Kritik hat aber einfach daran zu erinnern, dass hier in erster Linie die authentischen christlichen Quellen massgebend sind. Mit dieser soeben gerügten Combination hängt es zusammen, dass Baronius (Ann. eccl. II, p. 314, § XIV), S. Basnage (II,

p. 313, § VI) und Tillemont (Mémoires t. III, part. 2, p. 54) von der in der That auffallend geringen Anzahl von Martyrien, die von uns die Tradition aus der Zeit Maximins I. aufbewahrt hat, gar wenig erbaut sind und sich um Erklärungsversuche dieser ihnen so widerwärtigen Thatsache bemühen. Basnage (a. a. O.) meint, es seien gewiss die Namen von manchen Blutzeugen aus dem Clerus in unverdiente Vergessenheit gerathen. Baronius und Tillemont vermuthen, viele Märtyrer aus der Zeit des Maximinus Thrax seien irrthümlich mit der Christenverfolgung des orientalischen Kaisers Maximin II. Daja (reg. 305 bis 313) oder der Imperatoren Maximianus Herculius (reg. 285 bis 305) und Galerius (reg. 293 bis 311) in Verbindung gebracht worden, wie denn die Namen Maximin und Maximian ja öfter verwechselt würden. Nun darf eine unbefangene Kritik freilich so viel einräumen, dass es zwischen 235 bis 238 in Cappadocien zu einigen Martyrien gekommen ist, und es wäre wohl nicht ganz undenkbar, dass eine späte Tradition den einen oder den anderen dieser wenig zahlreichen Blutzeugen, deren Namen wir nicht kennen, mit den Opfern einer späteren Christenverfolgung, etwa des Maximian Galerius, confundirt hätte. Die Bedrückung der cappadocischen Kirche erfolgte, wie schon erwähnt, nicht auf Befehl des Kaisers. Was aber die übrigen Provinzen betrifft, wo die christliche Hierarchie auf Grund des kaiserlichen Decretes verfolgt werden konnte, so verbieten uns die Mittheilungen des authentischen Quellenmaterials mehr Märtyrer resp. Bekenner zuzulassen, als uns solche von der Tradition vorgeführt werden, oder die Sache verhält sich vielmehr so: Selbst diese relativ so bescheidene Tradition übertreibt in einzelnen Fällen, indem sie von Martyrien spricht, wo es sich nur um Bekenntnisse handelt. Das Edict Maximins wurde also so beispiellos milde ausgeführt, dass wir wohl berechtigt sind, einen leisen Zweifel zu hegen, ob das Decret selbst überhaupt eine so radicale Bekämpfung der Hierarchie verlangt habe, wie uns dies Eusebius glauben machen will. —

Was die zeitliche Ausdehnung unserer Christenverfolgung

betrifft, so endigte sie nach Eus. VI, 28, Rufin. VI, 20 und Oros. VII, 19 erst mit der Ermordung Maximins; sie dauerte also, da der Imperator im Jahre 238, etwa im Mai, gestürzt wurde (vgl. Eckhel VII, S. 293—295) drei Jahre, wie sie denn auch von den beiden ersteren Schriftstellern ausdrücklich als eine dreijährige bezeichnet wird. Diese Chronologie schliesst nicht aus, dass sie an einzelnen Orten, z. B. in Rom, weit früher erlosch. Jene Zeitangabe will eben nur so viel besagen, dass bis zum Tode des Kaisers die Hierarchie in Gefahr schwebte, auf Grund des betreffenden Edictes behelligt zu werden. Die meisten Forscher, so z. B. Baronius (Ann. eccl. II, p. 315. 316, § VIII) und Tillemont (Mém. t. III$^{b}$, p. 54), nehmen an, dass die Verfolgung Maximins schon um die Mitte des Jahres 237 erloschen sei, weil die furchtbaren Aufstände in Afrika und Italien den Imperator gezwungen hätten, sich nur mit seiner Vertheidigung zu befassen [1]. Indessen mögen vereinzelte Bedrückungen von Christen in den wenigen Territorien die bis zuletzt der Sache Maximins anhingen (cf. Herod. l. VII, c. 7, § 13. 14; Capit. Maximini, c. 15), doch noch vorgekommen sein, namentlich da, wo christenfeindliche Statthalter residirten [2]. Auch Jornandes (De rebus Gothicis c. XV [um 550]) vindicirt unserer Christenverfolgung eine dreijährige Dauer. Diese Notiz verdankt der gothische Geschichtschreiber einer jetzt verlornen christlichen Quelle, nämlich der historia des Symmachus, wovon er das fünfte Buch citirt. So bedauerlich dieser Verlust eines dem Maximin wohlgesinnten, gut unterrichteten Autors erscheinen muss [3], so ist anderseits doch

1) Diese Empörungen sind bezeugt durch Herod. VII, c. 4, § 5. 6 sqq. bis VIII, c. 2, § 6 sqq., Capit. Maximini, c. 13—23, Gordiani III, c. 7—16. c. 22 und durch Aur. Victor Caess. c. 26. 27.

2) Eine ähnliche Combination hat nicht mit Unrecht schon Basnage (II, p. 313, § V) aufgestellt; nur dürfte er den Einfluss Maximins, den dieser auch nach dem Abfall von Italien und Afrika noch auf das übrige Reich ausübte, in etwa überschätzen. Das Beispiel von Italien und Afrika fand fast allenthalben Nachahmung (vgl. die vorige Note).

3) Aus dem Vergleich von Jornand. c. XV mit Capit. Maximini,

nicht zu leugnen, dass sich wenigstens in dem von Jornandes übermittelten Fragment dieses Symmachus auch nicht das geringste Detail über den allgemeinen Charakter der Verfolgung Maximins I. vorfindet („Is [scil. Maximinus] triennium regnans, dum in Christianos arma commoveret, imperium simul et vitam amisit. — qui cuncta bona sua in Christianorum persecutione malo voto foedavit“ etc.).

II. Speciellere Nachrichten über Gang und Verlauf dieser Verfolgung: Schicksale der Christen in den einzelnen Provinzen.

1. Der römische Bischof Pontianus (reg. 230 bis 28. September 235)[1]) und sein Presbyter Hippolytus haben sich unter Maximin die Auszeichnung des Bekenntnisses (confessio) erworben. An dieser Thatsache ist nicht zu rütteln; sie ist in authentischer Weise durch den schon zwischen 352 und 366 verfassten sogenannten Liberianischen Papstkatalog bezeugt. Die betreffende Stelle hat nach dem correcten Mommsen'schen Text (bei Lipsius a. a. O. S. 266) folgenden Wortlaut: „Pontianus annos V, menses II, dies VII. Fuit temporibus Alexandri a consulatu Pompeiani et Pelignìani [i. e. 231 p. Chr.]. Eo tempore Pontianus [der Bucherianische Text bei Ludov. Dindorf., ed. chron. pasch. t. II, p. 199, hat irrthümlich Nepotianus] episcopus et Yppolitus [l.: Hippolytus] presbyter exoles [l.: ex*u*les] sunt deportati in Sardinia in insula nociva Severo et Quintino

---

c. 4. 5 geht hervor, dass Symmachus und Capitolin eine dem Andenken Maximins günstige Quelle gemeinschaftlich benutzt haben. Die confuse Chronologie bei Jornand. l. c. — Macrin soll drei Jahre regiert haben! — wird wohl nur von einer verkehrten Benutzung des Symmachus herrühren, wie ja Jornandes auch sonst als sehr confuser Autor erscheint. Die Vermuthung Wietersheims (II, S. 225. 226), der eine unmittelbare Verwerthung des Symmachus durch den Heiden Capitolin annimmt, ist insofern unzulässig, als Ersterer, wie sein Tadel der Christenverfolgung Maximins bezeugt, als christlicher Schriftsteller gelten muss.

1) Diese Chronologie nach R. A. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe (Kiel 1869), S. 263.

cons. [i. e. = 235; corrige: Quintiano]. In eadem insula discinctus est IIII kl. Octobr. et loco eius ordinatus est Antheros XI kl. Dec. cons. ss. [i. e. 235]." Das Schicksal der beiden Geistlichen und zumal des Pontianus hat Anlass zu mehrfachen Controversen gegeben. Ehe ich also meine Interpretation der entscheidenden Stelle im Liberianischen Katalog beginne, wird es angemessen sein, zuvor den bezüglichen litterarischen Standpunct darzulegen. Es handelt sich um zwei Streitfragen, nämlich I. Haben wir in Pontian einen blossen Bekenner oder gar einen Märtyrer zu erblicken? II. Hat diese confessio resp. dieses Martyrium bereits unter Alexander Severus oder erst unter Maximin I. stattgefunden? Der Jesuit Sollier (ed. Martyr. Usuardi in den Actis Sanct. Boll. t. XXXVI, [Venetiis 1745], s. 20. Novemb.), p. 687, observatio), Pagi (Critica I, p. 217. 218, § V. VI), Tillemont (Mémoires t. III[b], p. 54. 383. 384), de Rossi (Roma sotteranea t. II, p. 77 f. bei Lipsius a. a. O. S. 195) und sogar Dodwell (Diss. Cypr. XI l. e., p. 82. 83, § XLIX) und S. Basnage (II, p. 313, § VI; p. 314, § VII) halten den Pontian für einen Märtyrer aus der Zeit Maximins I. Galesinius (Martyr. Rom., [Venetiis 1578], p. 159[a], Text, Annot. p. 184[a]) lässt ihn bereits unter Alexander das Martyrium erleiden. Auch der Jesuit Brower (Ann. Trev. t. I [Leodii 1671], p. 181, n. XXI. XXIII) verehrt den römischen Bischof als Blutzeugen, nur ist er zweifelhaft, ob das tragische Ereigniss sich unter Alexander oder erst unter Maximin I. zugetragen habe. Eine seltsame Stellung nimmt Baronius zu unserer Streitfrage ein: zuerst (Mart. Rom. s. 19. Nov., p. 734) macht er den Pontian zu einem Märtyrer unter Alexander, später aber, in seinen Annalen, vindicirt er ihm zugleich die Ehren eines Bekenners und eines Märtyrers, er macht ihn zum Bekenner unter Alexander (II, p. 311, § I) und zum Blutzeugen unter Maximin (II, p. 313, § X). Die soeben erwähnten Combinationen sind aber, wie ich alsbald zeigen werde, durchaus unzulässig; sie stützen sich eben nur auf eine verkehrte Auffassung der einzig authentischen Stelle im Liberianischen

Katalog und auf spätere getrübte Traditionen. In jener Stelle hat man das „discinctus est“ nicht mit Dodwell (a. a. O.) und Tillemont (a. a. O. S. 384) auf einen gewaltsamen Tod, sondern mit Pagi (I, p. 217, § V) und Lipsius (a. a. O. S. 194. 195) auf „Abdankung“ seitens des Pontianus zu deuten; das discingi hat hier, wie ja auch sonst öfter das Passiv, mediale Bedeutung (vgl. Forcellini totius latinit. lexic. ed. III, t. II, [Patavii 1828], s. v. Discinctus, n. 2. 3; s. v. Discingo, n. 1, p. 124). Unsere Stelle besagt also nur so viel, dass Pontian und Hippolytus nach der Insel Sardinien verbannt wurden, und dass Ersterer dort am 28. September 235 seiner bischöflichen Würde entsagte. Da der Liberianische Katalog historisch feststehende Martyrien römischer Bischöfe sonst durch den Zusatz passus est andeutet — so heisst es z. B. von Fabianus (Lipsius, S. 267): Passus est XII kl. Feb. — Post passionem eius etc., ferner von Sixtus II. (a. a. O.): „passus est VIII id. Aug. —, so ist das Schweigen unseres Papstverzeichnisses über ein Martyrium Pontians geradezu ein beredtes; der Liberianische Katalog, unsere authentischste Quelle, kennt eben nur einen Bekenner und nicht einen Blutzeugen Pontian. Aeusserstens darf man mit Lipsius (S. 195) einräumen, dass, wie das Epitheton „nociva“ andeuten könnte, für Pontian die Strafe des Exils noch durch anstrengende Zwangsarbeiten in den sardinischen Bergwerken verschärft wurde; aber auch dies geht keineswegs über den Begriff der confessio hinaus. Es ist also nur übertreibende Zuthat einer späteren getrübten Tradition, wenn der sogenannte Pseudo-Damasus, d. h. der erst um 530 redigirte sogenannte Felicianische Papstkatalog [1]), und hiernach die späteren Martyrologien des achten und neunten Jahrhunderts den anfänglich nur exi-

1) Der Felicianische Katolog führt diesen Namen, weil er in seiner ursprünglichen Redaction zur Zeit des Papstes Felix IV. (reg. 526 bis 530) verfasst wurde (vgl. Lipsius a. a. O., S. 80). Lipsius (a. a. O. S. 269 bis S. 279) hat diesen Katalog nach dem codex Bernensis n. 225, wovon ihm Emil Kurz eine Abschrift besorgte, edirt.

lirten Bischof schliesslich das Martyrium — durch das fustuarium — erleiden lassen[1]). Es kann also nur von der confessio und nicht von einem Martyrium des h. Pontianus die Rede sein, um so weniger als auch Eus. h. e. VI, 29 von einem gewaltsamen Ende dieses Bischofs nichts erwähnt, während er doch h. e. VI, 39 des Märtyrers Fabianus, der ein Opfer der decianischen Verfolgung wurde, gedenkt[2]). Wie steht es aber mit der Zeit jener Massregelung des Pontianus? Der Pseudo-Damasus bringt das angebliche Martyrium des Bischofs freilich mit der Regierungsepoche Alexanders in Verbindung: aber dieser Katalog ist im Vergleich mit dem Liberianischen nur eine trübe Quelle und muss im gegebenen Falle als ganz besonders unzuverlässig gelten; denn er setzt im schroffen Widerspruch mit Eusebius und dem historischen Zusammenhang überhaupt den Pontian nach Anteros und vindicirt ebenso verkehrt Beiden eine allzu lange Regierungsdauer, Ersterem neun volle Jahre statt fünf Jahre und Letzterem, der nicht viel länger als einen Monat regiert hat, gar über 12 Jahre. Massgebend auch für diese Frage kann also nur der Liberianische Katalog sein. Nun ist es freilich un-

1) Die betreffende Stelle im Pseudo-Damasus (vgl. Lipsius S. 275) hat folgenden Wortlaut: „Pontianus .... sedit annos VIIII menses V dies II. martyrio coronatur temporibus Alexandri a consule Pompeiani et Peliniani. Eodem tempore Poncianus eps̃ et Hyppolitus presb't exilio sunt deputati ab Alexandro Sardinia insola bucina (sic!) Severo et Quinciano consolibus. In eadem insola adflictus maceratus fustibus defunctus est IIII K. nõb.“ etc. Folgende Martyrologisten gedenken Pontians als eines Märtyrers: Der Autor des Romanum parvum, ferner Ado, Usuardus, Wandalbert (vgl. Sollerii observatio l. c. p. 687.|688). Dagegen hat vom Mart. Bedae nur der Cod. Divionensis: Romae Pontiani papae et martyris (cf. Mart. Bedae ed. Papebrochius in den Actis Sanct. Boll. Martii t. II, p. XXXVII).

2) Auch das sogenannte Martyrol. Hieronymi, dessen Grundtext schon im Anfang des siebenten Jahrhunderts entstanden ist (vgl. Lipsius a. a. O. S. 3 u. Anm. daselbst), nennt s. 13. August. den Pontian bloss episcopus, nicht martyr (vgl. Sollier a. a. O., S. 688).

zweifelhaft, dass zur Zeit der Abdankung Pontians am 28. September 235 Maximin schon längst im Besitze der kaiserlichen Würde war; denn nach den gediegenen Untersuchungen Eckhel's (D. N. vol. VII, S. 277. 282. 283) wurde Alexander Severus schon im März oder spätestens im Juli 235 ermordet. Anderseits ist aber auch nicht zu leugnen, dass unsere Stelle den terminus a quo der Verbannung Pontians nicht genau bezeichnet. Gleichwohl halte ich es aber doch für sicher dass nicht schon Alexander, sondern erst Maximin den Befehl zur Exilirung des Heiligen ertheilt hat, und zwar erstens, weil es unter dem überaus christenfreundlichen Alexander, von dem es (Lampr. Al. Sev. c. 22) ausdrücklich heisst: Christianos esse passus est, schwerlich zu Bedrückungen des römischen Clerus gekommen ist, zweitens weil Pontian höchst wahrscheinlich bald nach seiner Ankunft auf Sardinien abdicirt hat, drittens endlich, und auf diesen Grund lege ich das Hauptgewicht, weil die Combination, wonach unter Maximin ein Bischof nebst einem Presbyter exilirt wurde, mit dem allgemeinen Charakter der Verfolgung jenes Kaisers, der gerade gegen die Hierarchie einschritt, vollständig im Einklang steht. – Was den Presbyter Hippolytus betrifft, den Baronius (M. R. s. 19. Nov., p. 734; Annal. II, p. 311, § I) und Galesinius (M. R. l. c. p. 159[a], Text) irrthümlich Philippus nennen, so steht nur so viel fest, dass auch er, wie schon das Schweigen selbst des Pseudo-Damasus beweist, unter Maximin nur Bekenner, nicht Märtyrer gewesen ist. Man vermuthet übrigens, dass er mit dem berühmten Kirchenlehrer Hippolytus identisch ist, dass er später nach Rom zurückkehrte, dort eine Zeitlang der novatianischen Secte angehörte und schliesslich im Jahre 252 resp. 258 unter Gallus oder Valerian den Märtyrertod erlitten hat (vgl. Tillemont, Mém. t. III[b], p. 346 und Sollier, l. c. s. 30. Jan., p. 70, observatio). —

Galesinius (M. R. s. 3. Jan., p. 2[b], Text, Annot. p. 5[a]), Baronius (M. R. s. 3. Jan., p. 15; p. 16, Annot. c.; Ann. II, p. 313, § XI; p. 314, § I) und Bollandus (Acta Sanct. Boll. t. I, s. 3. Jan. p. 127) wollen auch Pontians Nachfolger An-

teros als Märtyrer mit der Christenverfolgung Maximins verbinden. Dagegen stellen Pagi (I, p. 218, § II), Dodwell (S. 83, § XLIX), S. Basnage (II, S. 314, § VII) und Lipsius (S. 123. 197) dieses Martyrium in Abrede. Tillemont endlich (t. III[b], p. 54. 388) und nach ihm Sollier (a. a. O. s. 3. Jan., p. 7, observ.) wollen den Anteros nur als eine Art von Bekenner gelten lassen, der etwa im Gefängnisse gestorben sei. Für jeden Unbefangenen ist es indess unzweifelhaft, dass Anteros, der nur ganz kurze Zeit, nämlich vom 21. November 235 bis 3. Januar 236 der römischen Kirche vorgestanden hat (vgl. Lipsius, S. 263), weder Märtyrer noch Bekenner gewesen ist. Dies erhellt erstens aus dem Liberianischen Katalog (Lipsius S. 266), wo es heisst: „Antheros m. I. d. X. Dormit III non. Jan. Maximo et Africano cons.“ = 236 [1]), zweitens aus dem Grabstein des Anteros (Lipsius, S. 197, Anm. 2), wo dieser Heilige bloss ἐπίσκοπος genannt wird, während der Grabstein des notorischen Märtyrers Fabianus nach dem ἐπίσκοπος — allerdings nachträglich, „aber wenig später“ den Zusatz *MP* = μάρτυς zeigt (vgl. Lipsius, S. 199). Diesen beiden schon von Lipsius geltend gemachten Argumenten möchte ich noch als drittes das beredte Schweigen des Eusebius hinzufügen, der h. e. VI, 29 bloss von der „τελευτή“ des Anteros spricht, während er doch VI, 39 ausdrücklich dessen Nachfolger Fabian als Märtyrer bezeichnet. Das angebliche Martyrium des Anteros ist sonach nur durch die getrübte spätere Tra-

1) Vergebens sucht Tillemont (Mém. t. III[b]. p. 388) die Beweiskraft des „Dormit“ durch den Hinweis auf eine andere Stelle im Liberianischen Katalog abzuschwächen, wo es (vgl. Lipsius, S. 267) von dem römischen Bischof Cornelius (März 251 bis Juni 253; vgl. Lipsius, S. 263) so heisst: „Ibi cum gloria dormicionem accepit“. Allein das Martyrium des Cornelius steht keineswegs so historisch fest, wie Tillemont annimmt: Cornelius ist nur Bekenner, nicht Märtyrer gewesen (vgl. Lipsius, S. 123), und durch den verstärkenden Zusatz „cum gloria“, den das einfache dormicionem accipere = dormire erhält, ist der Gegensatz zwischen einem Bekenner und einem von jedem äusseren Glaubenskampf unberührt gebliebenen Christen genugsam angedeutet.

dition bezeugt, nämlich durch den Pseudo-Damasus (vgl. Lipsius, S. 275: „Anteros — martyrio coronatur temporibus maximini et africani consolibus. Hic — martyr effectus est“ etc.) und hiernach durch die Martyrologisten des achten resp. des neunten Jahrhunderts Beda, Ado, Usuardus und Notker (vgl. Bedae mart. ed. Papebroch. l. c. s. 3. Jan., p. VI, Usuardi mart. ed. Soller. l. c. s. 3. Jan., p. 7; Notkeri Mart. s. 3. Jan., ed. Canis. — Jac. Basnag. Thesaur. monum. t. II, pars III, p. 90; Acta Sanct. Boll. s. 3. Jan., vita s. Anteri, p. 127). — Wie Anteros, so wurde auch sein Nachfolger Fabianus in keiner Weise unter Maximin wegen seines Glaubens behelligt; denn der Liberianische Katalog sowohl (vgl. Lipsius, S. 266. 267: „Fabius [l. Fabianus] annos XIIII m. I d. X. Fuit temporibus Maximi et Cordiani et Filippi a cons. Maximiani [l. Maximini] et Africani [236] usque Decio II. et Grato [250]. Passus XII kl. Feb.“ etc.) als auch Eus. VI, 39 gedenken dieses Bischofs nur als eines Opfers der decianischen Verfolgung, und Eus. VI, 29 deutet zudem genugsam an, dass seine Wahl völlig frei, ohne alle feindselige Beeinflussung von Seiten der Behörden Maximins, erfolgt ist.

Nach obigen Ausführungen war also der von den Heiden gegen die Christen speciell in der römischen Hauptstadt ausgeübte Druck äusserst gering, und wir gehen nicht fehl, wenn wir annehmen, dass diese angebliche Verfolgung, die nur ein Paar Bekenner, aber gar keine Märtyrer erheischte, schon etwa gegen Ende des Jahres 235 in Rom völlig erloschen war. Dagegen unterschätzt Dodwell diese speciell in der Hauptstadt inscenirten Plänkeleien gegen die Christen, wenn er (S. 83, § XLIX) diese Bedrückungen und sogar die Verfolgung Maximins überhaupt auf die kurze Zeit von Ende November 235 bis Anfang Januar 236 einschränken will. Anderseits legen S. Basnage (II, p. 313, § V) und Baronius (II, p. 314, § XIV) der Massregelung der römischen Kirche eine viel zu grosse Tragweite bei, wenn Ersterer eine zweijährige Dauer annimmt, und Letzterer voraussetzt, Vitalian, der Chef der Prätorianer, hätte in den Jahren 235 bis 237 im Auftrage des

Kaisers, wie gegen das römische Volk überhaupt, so auch speciell gegen die Christen, in unerhört grausamer Weise gewüthet. Baronius übersieht, dass Maximins Edict eben nur gegen die christliche Hierarchie gerichtet war. — Die ausserordentlich milde Behandlung des römischen Clerus ist um so auffallender, als die ersten Beamten des Kaisers in der Hauptstadt zwischen 235 und Mitte 237 sich als die eifrigsten Werkzeuge Maximins gerirten: Vitalian, der Chef der Prätorianer, erscheint als ergebener Anhänger des Imperators und empfahl sich diesem noch dazu durch seine hervorragend grausame Gemüthsart (vgl. Herodian VII, c. 6, § 9. 10: „τοῦτον [scil. Βιταλιανὸν] ᾔδει τραχύτατα καὶ ὠμότατα πράττοντα, φίλτατόν τε ὄντα καὶ καθωσιωμένον τῷ Μαξιμίνῳ“; cf. Capit. Gord. III, c. 10; Maximini c. 14), und der Stadtpräfect Sabinus war zwar, wie es scheint, von sanfterem Charakter, trat aber gleich Vitalian als treu ergebener Beamter des Kaisers auf (vgl. Capit. Maximini c. 14; Herod. VII, c. 7, § 6—8). Man darf also annehmen: Wenn irgendwo Maximins Willen in Ansehung der Christen gewissenhaft erfüllt wurde, so geschah dies in Rom. Wenn nun gleichwohl selbst diese devoten Diener des kaiserlichen Despotismus so sehr gelinde gegen die Christen verfuhren, so ist es klar, einmal dass Maximin keine ernstliche Befehdung der Kirche gewünscht hat, und dass zweitens in den Provinzen, abgesehen von Cappadocien, das Loos der Christen eher ein noch erträglicheres als schlimmeres war. — Es ist demnach gar nicht zu verwundern, wenn wir, zunächst im übrigen Italien, so gut wie gar keine Opfer der Christenverfolgung Maximins erwähnt finden. Baronius (M. R. s. 11. Aug. p. 508, annot. e, p. 509; s. 31. Aug. p. 558, annot. c, p. 559) nimmt an, dass ein Bischof Rufinus zu Reate (heute Rieti im alten Sabinerland) und dessen Sohn, der Presbyter Cäsidius, nebst zwei anderen Christen Namens Silo und Alexander zu Transacco am Lago de Celano (in der heutigen Provinz Abruzzo ulteriore) unter einem Kaiser Maximin zum Martyrium gelangt sind. Der Kardinal sagt nicht, welcher der beiden Maximine gemeint ist; aber, wie schon

Tillemont (Mém. t. IIIᵇ, p. 54) richtig vermuthet hat, so viel dürfte unzweifelhaft sein, dass, wenn überhaupt jene Heiligen geschichtliche Personen sind, nur Maximin I. hier in Betracht kommen kann, da der andere Kaiser dieses Namens, der brutalste aller Christenverfolger, niemals über Italien eine Jurisdiction besessen hat. Nun ist die historische Existenz jener fraglichen Blutzeugen bis heute nur in ungenügender Weise bezeugt: Dieses Urtheil wird sowohl durch die bezüglichen Angaben des Jesuiten Sollerius (Acta Sanct. Boll. s. 11. Aug., p. 633—635) als auch des Baronius selbst bestätigt. Vor Allem weiss Sollerius seinen Lesern nur ganz unbestimmte trübe Traditionen aus dem Munde der neueren Martyrologisten Ferrarius, Jacobillus und Ughellius vorzulegen, die zum Theil, so z. B. des Jacobillus Erzählung über die Wanderung des Rufinus aus dem pontischen Amasia nach Rom, von Sollerius selbst verworfen werden (l. c. p. 635). Etwas weiter ist allerdings bei besonnener Kritik mit den Notizen des Baronius zu kommen. Der Kardinal versichert (p. 509, Ann. e), zweifache Acten der betreffenden Heiligen gelesen zu haben. Die erste Vita, die ihm die „ecclesia Marsicana", also wohl die Kirche von Rieti, zur Verfügung gestellt hatte, bezeichnet er selbst als „unzuverlässig". Andere Acten dagegen, die ihm die Kirche von Pistoja in Toscana überlassen, hält er zwar für authentischer, ist aber zugleich der Meinung, dass sie unvollendet seien. Baronius meint, diese zweite Vita reiche in ihrer ursprünglichen Redaction bloss bis zur Einkerkerung des Rufinus in Rom, aber irgend ein „Unberufener" hätte sich erfrecht, eine willkürliche Ergänzung der Acten vorzunehmen in der Weise, dass er Rufin und seinen Sohn Cäsidius als blosse Bekenner, nicht als Märtyrer sterben lasse. Leider hat der Kardinal es versäumt, die beiden Documente zu publiciren, und so lange dies nicht geschehen, muss die Kritik mit ihrem definitiven Urtheile über die fraglichen Heiligen zurückhalten. Indess möchte ich mir schon jetzt wenigstens die Vermuthung erlauben, dass jenen getrübten Traditionen irgend ein historischer Kern zu Grunde liegen kann. Ich glaube, wir dürfen einen

Bischof Rufinus und seinen Sohn, den Presbyter Cäsidius, mit unserer Christenverfolgung in Beziehung setzen, freilich nicht als Märtyrer — das wird sagenhafter Zusatz sein; man bedenke, dass es selbst in Rom unter Maximin auch nicht zu einem einzigen Martyrium gekommen ist! —, sondern als Bekenner. Für diese Combination spricht erstens der Umstand, dass unsere Verfolgung ausschliesslich gegen den Clerus gerichtet war, und zweitens ein geographischer Grund, die Lage von Rieti und Transacco in ziemlicher Nähe von Rom, wo es doch wenigstens ein Paar Bekenner unter Maximin gegeben hat. Endlich lässt sich zu Gunsten meiner Vermuthung der angebliche Todestag beider Heiligen (der 11. und 31. August) geltend machen; wir hätten also anzunehmen, dass Rufin und Cäsidius etwa im August des Jahres 235, wo die Plänkeleien gegen die Christen in Rom noch nicht ganz aufgehört hatten, eine Zeit lang Christum im Kerker bekannt hätten. Aber auch nur die beiden Geistlichen, Vater und Sohn, dürften zu unserer Verfolgung in Beziehung stehen; die beiden Gefährten des Cäsidius, die einfach als Christen bezeichnet werden, sind ohne Zweifel eben nur apokryphe Heiligen. Ist meine Vermuthung richtig, und einige Wahrscheinlichkeit wird man ihr wohl nicht absprechen können, so muss man zugeben, dass die zweite Vita keineswegs unvollendet ist, und also jener Interpolator, über den Baronius die ganze Schale seines Zornes ausgiesst, am Ende doch noch das Richtige getroffen hat, wenn er beiden Heiligen bloss die Gloriole des Bekenntnisses zuspricht.

Octavius Cajetanus (Martyrol. Sicul. de vitis Sanctor. Sicul. T. I. p. 43 in den Actis Sanct. Boll. Aprilis t. II, s. 17. Apr., p. 479, n. 2) und nach ihm der Jesuit Henschenius (Acta Sanct. l. c. p. 479, n. 1. 3) lassen auch noch zwei Frauen, Isidora und Neophyta, unter Maximin I. etwa am 17. April 236 zu Leontini auf Sicilien des Martyrium erleiden. Aber diese Combination ist grundfalsch; denn erstens konnten damals nur in Cappadocien, nicht auf Sicilien, auch Frauen ihre christliche Ueberzeugungstreue mit dem Tode besiegeln (vgl. S. 567—569). Zweitens ist aber die historische Existenz der

beiden sicilischen Heiligen eben nur durch die gefälschten Acten der decianischen Märtyrer Alphius, Philadelphius und Cyrinus (vgl. meine Licin. Christenverfolgung S. 145 f.) bezeugt.

2. S. Basnage (II, p. 313, § V) leugnet einfach, dass auch Afrika von unserer Christenverfolgung betroffen worden, ohne indess Beweise für diese bedeutsame Behauptung beizubringen. Die Sache selbst betreffend, ist er übrigens durchaus im Recht, und man kann Tillemont (Mém. t. III[b], p. 51) nicht zustimmen, wenn er es blos für möglich hält, dass die christliche Bevölkerung jener weitgestreckten Provinz in keiner Weise wegen ihres Glaubens belästigt worden sei. Anderseits stellt der Verfasser der Mémoires ecclesiastiques nicht ganz mit Unrecht die Behauptung auf, jene Combination sei schon mit völlig ungenügenden Argumenten verfochten worden. Pagi (I, S. 217, § III) und Dodwell (S. 82, § XLVIII) haben in der That ihre Ansicht, wonach es unter Maximin in Afrika zu keinerlei Bedrückungen der dortigen Christen gekommen ist, theilweise wenigstens, mit äusserst schwachen Gründen belegt. Wenn z. B. Dodwell das gänzliche Schweigen des „Afrikaners“ Lactanz in (der Schrift de mortibus persecutorum) über die Christenverfolgung Maximins überhaupt geltend macht, so liegt hierin kein Beweis. Denn wenn man auch einräumen will, dass Lactanz ein Afrikaner war — es ist dies übrigens nur wahrscheinlich, nicht gewiss, cf. Hieronym. de vir. illustr., de Lauctantio, bei S. Basnage II, S. 671, § IV —, so ist es erstens doch noch immer controvers, ob jene Schrift wirklich von Lactanz herrührt, und zweitens hat man wohl zu beachten, dass der Autor des Buches de mort. persec. auch über die Verfolgung des Septimius Severus, die sich doch gewiss auch über Afrika erstreckte — man denke nur an die berühmten Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas! —, mit Stillschweigen hinweggeht. Aus dem Schweigen der Schrift de mort. persec. über die Verfolgung Maximins I. lässt sich eben nur so viel schliessen, dass die damals gegen die Kirche unternommenen Angriffe keineswegs den Charakter einer systematischen allgemeinen Befehdung des Christenthums

trugen (vgl. oben S. 541—544). Weiter berufen sich Dodwell und Pagi zu Gunsten ihrer Combination auf Pontius, den bekannten Diacon und Biographen Cyprians, der c. XX seiner vita Cypriani (bei Laur. Surius, vitae Sanctorum probatae, t. III, s. 14. Sept., p. 148) bezeugt, Cyprian, der bekanntlich im Jahre 258 ein Opfer der valerianischen Verfolgung wurde, sei nicht bloss von den carthaginiensischen, sondern überhaupt von allen africanischen Bischöfen zuerst zur Ehre des Martyriums gelangt [1]). Nun erhellt aus dieser Stelle freilich so viel, dass unter Maximin, wie in Rom, so auch in ganz Afrika, kein einziger Bischof wegen seines Glaubens den Tod erlitten hat. Dies schliesst aber keineswegs das Bekenntniss einzelner Cleriker aus, und das ganze Argument muss schon insofern als unzulänglich gelten, da doch auch die decianische Verfolgung, wie z. B. aus Cyprians Schrift „De lapsis" zu ersehen ist, vor dem Martyrium dieses Oberhirten in Afrika wüthete. — Ferner will Pagi aus einer Stelle bei Optatus Milevetanus (l. III contra Parmenianum) wo es von der decianischen Verfolgung heisst: „Prima fuit ut leo. Haec erat persecutio sub Decio et Valeriano", schliessen, dieser Schriftsteller kenne in Ansehung Afrika's nur die decianische und diocletianische Verfolgung. Aber auch dieses Argument ist nicht stichhaltig. Der Ausdruck des Optatus schliesst ja kleinere partielle Verfolgungen, die auch Afrika mitbetrafen, nicht nothwendig aus, und zudem lautet die ganze Stelle für einen Autor des theodosianischen Zeitalters merkwürdig verworren, insofern er, wie die Zusammenstellung „sub Decio et Valeriano" beweist, zwei von einander völlig verschie-

1) „Sic consummata passione perfectum est, ut Cyprianus .... etiam sacerdotales coronas in Africa (scil. sanguine) primus imbueret .... Ex quo enim Carthagini episcopatus ordo numeratur, nunquam aliquis quamvis ex bonis sacerdotibus ad passionem venisse memoratur .... Cyprianus tamen .... profecit, ut in civitate ipsa, in qua taliter vixerat, .... prior etiam sacerdotis coelestis insignia glorioso cruore decoraret."

dene Leidensepochen des Christenthums zu einer einzigen Verfolgung confundirt. — Dagegen haben Dodwell und Fellus (ed. Cypriani opera, p. 88, Annot. 3) aus einer Stelle bei Cyprian mit Recht die Immunität Afrika's von der Verfolgung Maximins geschlossen. Cyprian findet nämlich in seiner Schrift De lapsis den Grund so zahlreichen Abfalles der Gläubigen während des Decius-Sturmes in der geschädigten christlichen Disciplin, die in Folge des „langwierigen Friedens" der vordecianischen Zeiten gelockert worden sei („et quia traditam nobis divinitus diciplinam pax longa corruperat, jacentem fidem et pene dixerim dormientem censura coelestis erexit"). Schwerlich würde der carthagische Bischof, um mit Dodwell zu sprechen, mit solcher Emphase hier und nach dem Zusammenhang speciell für Afrika die „pax longa" betont haben, wenn dieser Friedenszustand nur etwa 12 bis 14 Jahre vorher durch die Massregelung einzelner Cleriker unter Maximin eine unliebsame Störung erlitten hätte. Cyprian hat hier sicher den gesammten Zeitraum vom Tode des Septimius Severus (211) bis 249 im Auge, der ja für die ganze Kirche eine Epoche ununterbrochener Ruhe war. Fellus (a. a. O.) beruft sich als allgemeineres Argument mit Recht auch noch auf Sulp. Sev. chron. II, 32, wonach unter Maximin nur der Clerus einiger Kirchen behelligt wurde. Hiernach erscheint die Combination, wonach die christliche Bevölkerung ganzer Provinzen damals von jeder Verfolgung verschont bleiben konnte, überhaupt als principiell zulässig. Ein dritter geradezu entscheidender Grund, nämlich das beredte Schweigen Firmilians in seinem Schreiben an den Afrikaner Cyprian, dem er die Thatsache, dass es unter Maximin zu wenigstens localen Bedrückungen von Christen gekommen ist, als etwas diesem ganz Neues mittheilt, ist beiden Forschern entgangen. Ich glaube, wenn auch die afrikanische Kirche damals ihre Bekenner gehabt hätte, so würde es Firmilian an bezüglichen Anspielungen nicht haben fehlen lassen. — Dass sonach Afrika vom Maximin-Sturm völlig unberührt blieb, ist um so auffallender, als der Kaiser auch in dieser Provinz, die sich bekanntlich von der Westgrenze Mauretaniens bis an die

Grenze von Cyrene erstreckte, in der Person eines sehr grausamen Statthalters („procurator fisci“) bis zum Sommer 237, wo derselbe ermordet wurde, ein devotes, äusserst gefügiges und wirksames Werkzeug seines Despotismus besass (vgl. Herod. VII, c. 4, § 3—5, Cap. Maximini c. 14). Man sieht: Alles läuft darauf hinaus, dass Maximin I., der Feind der Olympier, eine irgendwie ernstliche Bekämpfung der christlichen Hierarchie und des Christenthums überhaupt gar nicht gewollt hat.

3. Da Gregor von Tours, der doch auf Märtyrergeschichten, die sich auf die Territorien des alten Frankenreiches beziehen, so sehr erpicht und in dieser Hinsicht leichtgläubig im höchsten Grade ist, in seinem Verfolgungskataloge Maximin I. übergeht — von Antonin d. i. Marc-Aurel (cf. Hist. Franc., ed. Ruinart, I, 26. 27) springt er plötzlich (I, 28) zu Decius —, so ist jedenfalls so viel klar, dass die gallische Kirche (im weiteren Sinne) noch zu Ende des sechsten Jahrhunderts keine auf Maximin I. bezügliche Tradition besass, d. h. dass Gallien und das römische Germanien vom Maximin-Sturme nicht betroffen wurden. Man könnte zwar einwenden, dass Gregor auch den Septimius Severus übergeht. Allein dieser Gegengrund ist nicht schwerwiegend, da der Bischof (I, 27) ausdrücklich des Martyriums des Irenäus von Lyon und seiner Genossen gedenkt, die höchst wahrscheinlich unter jenem Kaiser gelitten haben, wenn auch Gregor sie nicht zu dieser Verfolgung in Beziehung setzt, und da jene Heiligen so ziemlich die einzigen gallischen Blutzeugen sind, die man mit Fug in die Regierungszeit des Septimius Severus versetzt. —

Brower (I, S. 181, n. XXI; S. 182, n. XXV) vermuthet, im Jahre 235 resp. 237 hätten der Trierische Bischof Andreas und dessen Nachfolger Rusticus, Ersterer unter Alexander, Letzterer unter Maximin I., den Märtyrertod erlitten. Setzen wir vorläufig voraus, dass es sich hier um geschichtliche Persönlichkeiten handelt, so wird der Bischof Andreas doch jedenfalls weit eher auch unter Maximin zum Martyrium gelangt sein, einmal weil Bollandus (Acta Sanct. Boll. t. I, s. 13. Jan., vita s. Andreae Trevir. episc. p. 766) als die ungefähre Zeit seines Ablebens den 13. Januar 236 bezeichnet,

und dann, weil unter dem eminent christenfreundlichen Kaiser Alexander überhaupt keine Feindseligkeiten gegen die Hierarchie unternommen wurden. Beide Martyrien sind aber als unhistorisch zu verwerfen, und zwar aus zwei Gründen. Erstens lassen sie sich nicht quellenmässig belegen: Der angebliche Glaubenskampf des Trierischen Andreas ist nämlich nur durch das sogenannte Ms. Florarii, eine späte Interpolation des Martyrologium Bedae (cf. Acta Sanct. Boll. l. c. p. 766), also eine äusserst trübe Quelle, bezeugt („Id. Jan. Apud Trevirim Andreae episcopi et martyris") und zu Gunsten seines Märtyrers Rusticus weiss Brower nur auf die allgemeine Thatsache hinzuweisen, dass Maximins Christenverfolgung überhaupt der Hierarchie galt Zweitens sind aber die beiden fraglichen Heiligen durchaus apokryphe Persönlichkeiten, die ihr Dasein nur den gefälschten Trierischen Bischofskatalogen, also einer historischen Fiction, verdanken. Die relativ authentischen Bischofslisten, der Prümer und der St. Gisliner (Kloster S. Ghislain im Hennegau) Katalog, deren Entstehung freilich auch etwa erst ins elfte resp. zwölfte Jahrhundert fällt, kennen vor Agritius, dem ersten historisch erweislichen Trierischen Bischof, der 314 auf dem Concil zu Arles anwesend war, nur die drei mythischen Bischöfe, die angeblichen Petrusschüler, Eucharius, Valerius und Maternus. Jene gefälschten Kataloge, in denen auch Andreas und Rusticus (I.) vorkommen vgl. vor Allem die Gesta Trevirorum ed. G. Waitz crp. Tertz Monum. Script. VIII p, 148, 149, u. 16), verfolgen nur den Zweck, die stattliche Lücke in der Geschichte der Trierischen Kirche zwischen der angeblich apostolischen Grundlegung und dem constantinischen Zeitalter durch eine lange Reihe von Bischofsnamen auszufüllen (vgl. Hontheim [Hist. Trevir. dipl. t. I, praef., S. XXIV. XXV; Prodrom. I, S. 78. 79. 84] und Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I, S. 180. 181). Was speciell unseren Pseudo-Märtyrer Rusticus betrifft, so ist er nicht zu verwechseln mit einem gleichnamigen Producte des Mythus, mit jenem berüchtigten Trierischen Bischof Rusticus, den die Legende zwischen Nicetius († 566) und dessen unmittelbaren Nachfolger Magnericus einschieben will, und der nur aus den apokryphen Acten des heiligen Goar bekannt ist.

Und was den angeblichen Blutzeugen Andreas betrifft, so ist der Jesuit Bollandus (a. a. O.) kritiklos genug, in diesem fingirten Heiligen eine geschichtliche Persönlichkeit zu erblicken, wenn er auch sein Martyrium dahingestellt sein lässt. Das Richtige hat dieses Mal Baronius getroffen, indem er den Trierischen Pseudo-Bischof einfach gänzlich aus seinem Martyrologium ausgeschlossen hat. Was dagegen Rusticus (I.) anbelangt den angeblichen Nachfolger des apokryphen Oberhirten Andreas, so führt der Kardinal ihn zwar nicht als Märtyrer auf, räumt aber doch dieser rein fingirten Persönlichkeit (vgl. M. R. s. 14. Octob., p. 653, Annot. k. p. 654) eine Stelle in seinem Martyrologium ein. Zu seiner Entschuldigung mag indess dienen, dass ihm der Prümer und der St. Gisliner Katalog natürlich noch nicht bekannt sein konnten.

4. Britannien und Spanien können für die Geschichte der Christenverfolgung Maximins I. insofern gar nicht in Betracht kommen, weil die Evangelisation beider Länder damals noch gar wenig vorgeschritten war, was man schon aus dem Umstand ermessen mag, dass die ersten historisch nachweisbaren spanischen Blutzeugen, darunter der heilige Fructuosus, erst in den Jahren 257 bis 260, also unter Valerian, gelitten haben (vgl. Gams, Kirchengeschichte Spaniens I[a]), und dass der erste ausreichend bezeugte Märtyrer in Britannien, der heilige Alban, gar erst der diocletianischen Verfolgung angehört (vgl. Gilda De excidio Angliae in den Actis Sanct. Boll. s. 22. Jun. p. 147. 153 Annot. a. p. 155, Annot. b).

5. Illyrien und Thracien. Pagi (I, S. 217, § III) vermuthet, dass in diesen Ländern Maximins christenfeindliche Pläne nicht wirkungslos geblieben sind. Aber diese Combination stützt sich nur auf eine unrichtige Auffassung einer Stelle bei Origenes (Exhort. ad mart. c. 41), die alsbald (S. 571. 572) ihre authentische Declaration erhalten wird. — In den meisten Gegenden Illyriens (im weiteren Sinne) konnte übrigens damals, von Thracien etwa abgesehen, auch per se aus Ursache der auch hier noch in den Anfängen befindlichen Evangelisation von einer Befehdung des Christenthums keine Rede sein: So gilt

z. B. Quirinus von Siscia (vgl. Acta Sanct. Boll. s. 4. Juni.), der erst unter Diocletian im Jahre 304 den Märtyrertod erlitt, als einer der ersten Bischöfe Pannoniens.

6. Cappadocien und Pontus. Nur in Cappadocien kam es unter Maximin zu einer ernstlicheren Christenverfolgung. Dieselbe ging aber nicht unmittelbar vom Kaiser aus, sie wurde vielmehr (vgl. oben S. 534—536) durch den Fanatismus des heidnischen Pöbels entflammt, der die unschuldigen Christen, die Verächter der alten Götter, für die furchtbaren Erdbeben verantwortlich machte, die damals den nordöstlichen Theil von Kleinasien verheerten. Die Lage der cappadocischen Kirche war um so bedenklicher, als auch der dortige Statthalter Serenianus mit Brutalität gegen die Christen einschritt. „Dirus et acerbus persecutor“ nennt ihn Firmilian; es ist also unzweifelhaft, dass es hier zu Martyrien gekommen ist, und dass die Verfolgung nicht bloss gegen den Clerus, sondern überhaupt gegen die cappadocischen Gläubigen gerichtet war. Dies geht auch aus Orig. tract. 28 in evang. Matthaei hervor (— „propter quod et persecutiones passae sunt ecclesiae et incensae sunt“)[1]. Einige Märtyrer mag es also damals immerhin in Cappadocien gegeben haben, aber keineswegs viele, wie S. Basnage (II, p. 313, § VI) annimmt; denn Firmilian sagt ausdrücklich, dass es den Gläubigen möglich war, sich durch die Flucht jenen Verfolgungen zu entziehen, und dass sie schaarenweise nach anderen Provinzen auswanderten (— „fidelibus — patrias suas relinquentibus atque in alias partes regionum transeuntibus; [erat enim transeundi facultas, eo quod persecutio illa non per totum mundum, sed localis fuisset“]). — Aus der soeben citirten Stelle des Origenes erhellt, dass damals christliche Kirchen verbrannt wurden. V. Reumont (S. 553) vermuthet also mit Unrecht, dass unter Maximin auch christliche Gotteshäuser gleich den heidnischen Tempeln der Plünderung

1) Dass Origenes an dieser Stelle auf die Zeiten Maximins anspielt, hat bereits S. Basnage (II, S. 313, § V) mit Recht aus Eus. h. e. VI, 34—36 incl. geschlossen, wonach der berühmte Presbyter seinen Commentar des Evangeliums Matthäi während der Regierungszeit des Kaisers Philippus (244 bis 249) verfasst hat.

preisgegeben wurden. — Was die Person des Christenverfolgers Serenian betrifft, so möchte ihn Baronius (Ann. II, p. 312 § VII) mit jenem Aelius Serenianus identificiren, der nach Lampr. Al. Sev. c. 68 einst einer der vertrauten Räthe des Kaisers Alexander gewesen war und sich durch musterhafte Rechtlichkeit auszeichnete („Et ut scias, qui viri in eius consilio fuerint —, Aelius Serenianus omnium vir sanctissimus“ etc.). Allein mit Recht haben S. Basnage (II, S. 313, § VI) und Tillemont (Mém. t. III[b], p. 51. 52) dieser Vermuthung gegenüber betont, dass Maximin, der nach Herod. VI, c. 9, n. 14; VII, c. 1, n. 7. 10; Capit. Maximini c. 9 alle Anhänger und Freunde seines Vorgängers auf das Grausamste verfolgte, schwerlich einem früheren Freunde und hohen Beamten Alexanders die wichtige Statthalterschaft Cappadocien anvertraut haben würde. — Ob die Gläubigen auch in Pontus, wo doch nach Firmilian das gleiche Motiv des Christenhasses vorlag, damals verfolgt wurden, ist höchst zweifelhaft. Im Anfange seines Berichtes scheint der cappadocische Bischof freilich von einer Christenhetze in beiden Ländern zu sprechen. Später aber schränkt er die locale Ausdehnung dieser Verfolgung ausdrücklich auf Cappadocien ein: „Serenianus tunc fuit in nostra provincia praeses“ etc., und unter der „nostra provincia“ hat man gewiss nur die heimatliche Provinz des Firmilian zu verstehen. —

7. Wenn uns die Mittheilung Firmilians, es sei den bedrängten cappadocischen Gläubigen möglich gewesen, sich durch die Flucht nach anderen Gegenden zu retten, in ihrer allgemein gehaltenen Fassung zu dem Schlusse berechtigt, man hätte es überhaupt mit der Ausführung des gegen die christliche Hierarchie gerichteten kaiserlichen Decretes nicht genau genommen (vgl. oben S. 548), so gilt dies insbesondere vom übrigen römischen Orient; denn der morgenländische Bischof hat doch naturgemäss in erster Linie die Schicksale der orientalischen Kirche und speciell die christliche Bevölkerung der Nachbarländer Cappadociens im Auge. Es kann hiernach gar nicht auffallen, dass so hochangesehene Oberhirten, wie Heraklas, Bischof von Alexandrien, der ägyp-

tischen Hauptstadt, und Zebinus von Antiochien, der syrischen Metropole, wie aus Eus. h. e. VI, 23. 26. 29. 31. 35 und dem gänzlichen Nichtvorhandensein bezüglicher Traditionen erhellt, während der Maximin-Verfolgung völlig unbelästigt geblieben sind. — Während sonach in Aegypten und im grössten Theile von Syrien die Ruhe der Christenheit auch in den Jahren 235 bis 238 gar keine Unterbrechung erlitt, sah sich dagegen der Clerus von Cäsarea in Palästina und wohl die palästinensische Geistlichkeit überhaupt in eine Art von Halbverfolgung verwickelt, die natürlich gar nicht zu Martyrien, sondern nur zu vereinzelten Bekenntnissen führte. Bedeutend kann diese Massregelung des Clerus nicht gewesen sein; gelang es doch selbst dem Origenes, der als die Säule der Kirche des palästinensischen Cäsarea gelten durfte [1]) und als ehemaliger Schützling der Familie des Alexander Severus ein Gegenstand der kaiserlichen Ungnade war, sich allen Nachstellungen der Heiden zu entziehen. Nach der Erzählung des Palladius (c. 51 bei S. Basnage II, S. 313, § V) nahm Juliana, eine sehr fromme christliche Jungfrau, den berühmten Kirchenlehrer in ihr Haus auf, umgab ihn mit allen Bequemlichkeiten, die seine Lage zuliess, und hielt ihn zwei Jahre lang vor aller Welt verborgen. Aus diesem Berichte, der durch Eus. h. e. VI, 17, wonach Origenes mit einer sehr religiösen Dame Namens Juliana überhaupt in freundschaftlichen Beziehungen stand, eine wenigstens indirecte Bestätigung erhält, geht also hervor, dass die Massregelung des palästinensischen Clerus vom Jahre 235 bis 237 dauerte. Aber gar so schlimm kann auch die Gefahr nicht gewesen sein, in der sich Origenes damals befand. Konnte er es doch wagen, von seinem Versteck aus seine berühmte Schrift exhortatio ad martyrium zu publiciren, die nach Rufin. h. e. VI, 20 gleich anfangs zahlreiche Verbreitung fand. Minder erträglich war das Loos zweier anderer Geistlichen der Kirche des palästinensischen Cäsarea: Der Presbyter Protoktet und der Diacon Ambrosius haben sich im wahren Sinne

---

1) Dass Origenes damals im palästinensischen Cäsarea weilte, ergibt der Vergleich von Eus. h. e. VI, 21 mit VI, 26—28. 32.

unter Maximin den Ruhm des **Bekenntnisses** erworben[1]). Diese Thatsache ist **im Allgemeinen** für **Beide** durch Eus. VI, 28 und speciell für Ambrosius durch Hieronymus (De script. eccl., in Ambrosio, bei Lommatzsch l. c. p. 228) bezeugt. Einiges Detail über das Schicksal der beiden Bekenner findet sich in dem Buche exhort. ad martyr., das Origenes seinen zwei Freunden gewidmet hat (vgl. c. 1 dieser Schrift ap. Lommatzsch ed. Origen. op. vol. 20, p. 231)[2]). Die beiden Glaubenshelden wurden unter empörenden Schmähungen ihrer Feinde von Ort zu Ort geschleppt und sahen schliesslich im Kerker einem gewaltsamen Tode entgegen, dem sie übrigens doch glücklich entgingen (cf. Orig. exhort. c. 41. 44. 50). Am empfindlichsten war das Loos des Ambrosius: Er wurde von seinen Kindern, in deren Kreise er, der überhaupt reichlich mit irdischen Glücksgütern ausgestattet war, bisher ein glückliches zufriedenes Leben geführt hatte, gewaltsam getrennt und seines Vermögens beraubt, das dem kaiserlichen Fiscus zufiel (cf. l. c. c. 14. 44). Man sieht, die unersättliche Raubsucht, die das Regim Maximins kennzeichnet, mag in erster Linie speciell zur Verfolgung des Ambrosius geführ. haben. Später, wohl erst nach dem Sturze Maximins, erhielt übrigens der Diacon sein Vermögen wieder zurück (vgl. die Quellenbelege bei Tillemont, Mém. t. III[b], p. 67). —

Nicht ganz leicht ist es, den **Ort** anzugeben, wo die beiden Freunde des Origenes gefangen gehalten wurden: es handelt sich um correcte Interpretation folgender Worte des Origenes (Exhort. c. 41, p. 292): „*Παῦλος μὲν λεγέιω· Εἰ* [cf. I Corinth. XV, 32] *κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ· ἡμεῖς δέ· Εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἀνῃρέθην ἐν Γερμανίᾳ.*“

---

1) Wegen des kirchlichen Charakters des Ambrosius und Protoktet vergleiche man die Admonitio in exhortationem ad mart. von **Lommatzsch** (ed. Orig. opera, vol. 20, p. 227—230), wo man überhaupt über die Geschichte beider Bekenner vortreffliche Bemerkungen findet.

2) Ambrosius hatte früher eine Zeitlang der **valentinianischen** Secte angehört, war aber durch Origenes wieder für die christliche Grosskirche gewonnen worden (cf. Eus. h. e. VI, 18).

Pagi (I, S. 217, § III) möchte in diesem Γερμανία eine Stadt zwischen Illyrien und Thracien erblicken. Aber die betreffende Notiz bei Procop. hist. Vandal. (ed. Bonn.) I, 11, worauf sich Pagi beruft, ist irrthümlich: Eine illyrische Stadt Namens Germania hat niemals existirt. S. Basnage (II, S. 313, § V) denkt also mit mehr Recht an eine orientalische Stadt Germanicea in der Provinz Euphratesia. Die einzig richtige, weil naturgemässe, Interpretation endlich gibt Tillemont (Mém. t. III[b], p. 65): er versteht unter dem Γερμανία einfach „Deutschland" („On les menoit dans la Germanie c'est-à-dire dans les parties des Gaules voisines du Rhin, où Maximin fut fait empereur, ou dans l'Allemagne où il fit longtemps la guerre"). Für diese Auffassung unserer Stelle sprechen folgende Gründe: I. Der Umstand, dass Maximin I. bekanntlich wirklich lange Zeit mit den Germanen glückliche Kriege geführt hat [1]). II. Die Thatsache, dass der griechisch schreibende Zeitgenosse des Origenes, Herodian, für die von Maximin bekämpften Deutschen stets die Bezeichnung Γερμανοί hat. Drittens endlich Herod. VII, c. 3, § 8, wonach der Imperator überhaupt häufig in Ungnade gefallene Statthalter und Heerführer in tumultuarischer Weise aus dem Osten, aus dem Westen oder gar aus dem Süden sich vorführen liess und sich an der Demüthigung der misshandelten Leute weidete. Allerdings traf dieses Schicksal nur „πλείστους — τῶν ἔθνη καὶ στρατόπεδα πεπιστευμένων μετὰ ὑπατείας τιμὴν ἢ δόξαν ἐπὶ τροπαίοις προςγενομένην"; da aber einerseits Ambrosius gar sehr mit irdischen Glücksgütern gesegnet war, und anderseits systematische Raubgier das Regim Maximins kennzeichnet, so dürfen wir wohl annehmen, dass auch der reiche Diacon nebst seinem Freunde der zweifelhaften Auszeichnung gewürdigt wurde, gewaltsam in die Nähe des kaiserlichen Hauptquartiers in Deutschland geschafft zu werden. —

1) Vgl. die betreffenden Münzen und Inschriften bei Eckhel VII, S. 291 bis 293. 296. 298 und Pagi I, S. 218, § VIII; cf. Herod. VII, c. 1, § 13—18. c. II, § 1—20. c. 3, § 1—3. c. 8, § 7. Capit. Maximini c. 10—13. Aur. Victor, Caess., c. XXVI, n. 1.

8. Baronius (M. R. s. 4. Dec., p. 741 u. Annot. a. daselbst) versetzt das Martyrium der h. Barbara nach Nicomedien und in die Regierungszeit Maximins I. auf Grund von Acten seiner Bibliothek, auf deren Veröffentlichung er seltsamer Weise verzichtet hat. Aber diese Combination ist durchaus unzulässig; denn selbst wenn wir in dieser Heiligen, deren Existenz nur durch späte und trübe Quellen beglaubigt ist, eine geschichtliche Persönlichkeit erblicken wollten, so lässt sich nur ein Zweifaches sagen, erstens dass die Quellen selbst über Zeit und Ort dieses Martyriums nicht einig sind [1]), und zweitens dass man gar nicht berechtigt ist, die Blutzeugin mit der Verfolgung Maximins I. zu verbinden, insofern es einerseits unter diesem Kaiser, dessen christenfeindliche Absichten nur dem Clerus galten, bloss in Cappadocien zu einer allgemeineren Verfolgung und auch zu einigen Martyrien kam, anderseits

1) Die Acta s. Barbarae, die sich in dem Cod. msc. S. Mariae ad martyres befinden (vgl. Baronius, M. R. l. c. S. 741), versetzen dieses Martyrium nach Nicomedien. Die von Simeon Metaphrastes herrührende Vita (bei Surius, s. 4. Dec., p. 126 sqq., c. I) bezeichnet Heliopolis in Syrien als die Stätte des tragischen Ereignisses. Der interpolirte Cod. msc. Atrebatensis des Martyrol. Bedae (bei Papebroch. ed. Mart. Bedae, s. 4. Dec., p. XXXVIII) lässt die Heilige zu Antiochien den Tod erleiden. Alle diese Quellen und ausserdem noch das Menol. Basilii (s. 4. Dec., bei Ughelius, Italia sacra, t. X, p. 303), das Menol. Sirl., (Canisius-Jac. Basnag. Thesaur. t. III, p. 493) und die von Iohannes Damascenus und Arsenius stammenden Acten stimmen darin überein, dass sie die h. Barbara mit dem Kaiser Maximian d. i. Maximianus Galerius in Verbindung bringen. — Anders die occidentalischen Martyrologisten des 8. und 9. Jahrhunderts: Das Romanum parvum, Ado, Usuardus (s. 16. Dec.) und der Cod. msc. Atrebatensis des Mart. Bedae (s. 16. Dec.) versetzen jenes Martyrium nach Italien oder genauer nach Toscana („In Tuscia . . . . . passio s. Barbarae“) und der Cod. msc. Barberinianus (eine gleichfalls interpolirte Handschrift Bedas!) lässt die h. Barbara gar zu Rom das Martyrium erleiden (vgl. Soller. l. c. s. 16. Dec. p. 746. 747. Papebroch., Mart. Bedae., p. XXXVIII. XXXIX). Ado und Usuardus setzen die fragliche Blutzeugin ausserdem ebenfalls zu einem Kaiser Maximian in Beziehung; gemeint ist hier natürlich Maximianus Herculius.

aber keine einzige Nachricht vorliegt, wonach die h. Barbara gerade in Cappadocien gelitten hätte. Mit Recht wollen also S. Basnage (II, S. 313, § VI) und Jacob Basnage (Menol. Sirleti, s. 4. Dec., S. 493, Note a) unsere Märtyrerin in keinem Falle zur Regierungszeit Maximins I. in Beziehung setzen. — Die mit so vielen Schwierigkeiten verbundene Frage, ob die h. Barbara überhaupt eine geschichtliche Heilige sei, wage ich nicht zu entscheiden, und dieselbe kann hier auch um so weniger eine Erörterung finden, weil mir dies der knapp zugemessene Raum in dieser Zeitschrift unmöglich macht. Ich beschränke mich also auf die Bemerkung, dass die älteste Erwähnung der h. Barbara sich erst im sogenannten Romanum parvum (bei Sollerius ed. Mart. Us. p. 746), also nicht vor 750, findet, und dass nur in dem Falle die historische Existenz der Heiligen unzweifelhaft feststände, wenn die occidentalischen Martyrologisten dieselbe wie die morgenländischen Quellen gleichfalls nach dem Orient versetzten.

---

## XX.

# Lucas und Josephus

von

**Dr. E. Schürer,**

a. o. Prof. zu Leipzig.

Ueber obiges Thema erschien im Jahrgang 1873 der Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. (S. 85—93) ein Aufsatz von Holtzmann, in welchem der Nachweis versucht wurde, dass der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte die Schriften des Josephus gekannt und Reminiscenzen daraus für seine Darstellung verwerthet habe. Die Frage verdient allerdings ernste Erwägung; und man kann dem Verf. nur dankbar dafür sein, dass er sie überhaupt in Anregung gebracht hat. Aber was er selbst zur Erhärtung seiner Ansicht beibringt, ist schwerlich für denjenigen überzeugend, der nicht von vornherein auf alles eigene Urtheil verzichtet

hat. Ein Hauptargument wird daraus entnommen, dass in der Apostelgeschichte 5, 36—37 fälschlich angegeben wird, Judas der Galiläer sei nach Theudas aufgetreten. Dies soll daraus zu erklären sein, dass bei Josephus Antt. XX, 5, 1—2 zuerst die Geschichte des Theudas und dann die der Söhne Judas' des Galiläers erzählt wird. Nur Schade, dass es hier eben die Söhne sind, und nicht der Vater. Will man diese Erklärung aufrecht erhalten, so muss man erstens annehmen, dass Lucas gerade nur jenes Blatt im Josephus gelesen hat, und nicht den Josephus im Zusammenhang. Denn sonst hätte er wissen müssen, dass Judas der Galiläer viel früher aufgetreten ist. Man muss aber zweitens annehmen, dass er auch von jenem Blatt recht wenig im Gedächtniss behalten hat, da er die Söhne mit dem Vater verwechselt und infolge dessen den Vater viel zu spät setzt. In Wahrheit zeigt aber Lucas, dass er die wirkliche Zeit Judas' des Galiläers recht gut kennt, da er ihn ausdrücklich und richtig in die Zeit der *ἀπογραφή* setzt (5, 37), worunter man, da sie als die *ἀπογραφή* (mit dem Artikel) bezeichnet wird, schlechterdings nur die von Lucas selbst (Ev. Luc. 2, 2) erwähnte des Quirinius verstehen kann. Er kennt also die Zeit Judas' des Galiläers, und hat nicht diesen zu spät, sondern umgekehrt den Theudas viel zu früh angesetzt. Dieser arge Verstoss beweist aber grade, dass er den Josephus nicht gelesen hat, sondern über Theudas nur irgend etwas Unbestimmtes vom Hörensagen wusste. Und so verwandelt sich bereits dieses erste und wichtigste Argument Holtzmann's bei näherer Betrachtung in den Beweis für das Gegentheil. Ungefähr ebenso verhält es sich mit einer anderen Parallele, nämlich mit der beiderseitigen Erwähnung des Aegypters, welcher zur Zeit des Felix eine messianische Bewegung in Scene setzte (*Joseph. Antt.* XX. 8, 6. *Bell. Jud.* II, 13, 5. Apostelgesch. 21, 38). Hier findet Holtzmann auffallende wörtliche Berührungen; muss aber selbst erwähnen, dass Josephus die Zahl der Anhänger des Aegypters auf 30,000 angiebt, die Apostelgeschichte hingegen nur auf 4000. Dies verdient doch wohl auch Beachtung und berechtigt, wie mir scheint, zu dem Schlusse, dass Lucas nicht aus Josephus geschöpft

hat. Alle übrigen Argumente, welche Holtzmann sonst noch beibringt, haben nur dann einige Beweiskraft, wenn man voraussetzt, dass sich auch eine dürftige und mangelhafte Kenntniss der jüdischen Dinge lediglich aus Josephus gewinnen liess. Sobald man diese Voraussetzung aufgiebt, kommen die Argumente von selbst in Wegfall.[1]) Trotz dieser unzureichenden Begründung der Holtzmann'schen These hat es jedoch nicht an solchen gefehlt, welche sich beeilten, dieses neueste Ergebniss der Kritik mehr gläubig als kritisch aufzunehmen. Da die Zahl dieser Gläubigen, wie ein jüngstes Beispiel beweist,[2]) noch immer zunimmt, so dürfte es nicht überflüssig sein, — ehe die Sache vollends zum Dogma wird — an diejenigen Punkte zu erinnern, welche eine Bekanntschaft des Lucas mit Josephus doch recht unwahrscheinlich machen. Ich verwahre mich hiebei ausdrücklich dagegen, als ob ich für das Alter des Lucas eine Lanze brechen wollte. Die Schrift des Josephus über den jüdischen Krieg ist noch bei Lebzeiten Vespasian's, also vor dem Jahre 79, vollendet worden (*contra Apion.* I, 9). Es ist mir sehr wahrscheinlich, dass Lucas (d. h. der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte) später geschrieben hat. Ob auch die Alterthümer des Josephus, welche erst im 13. Jahre Domitian's, 93—94 n. Chr., vollendet wurden (*Antt.* XX, 11, Schluss), älter sind als die Schriften des Lucas, mag hier dahingestellt bleiben. Für möglich halte ich auch dies. Aber dies alles zugegeben, so scheint es mir trotzdem so gut wie sicher, dass Lucas von Josephus keine Notiz genommen hat. Abgesehen von den beiden bereits besprochenen Punkten sind hiefür folgende entscheidend:

---

1) Am ehesten beachtenswerth ist noch die Uebereinstimmung des Lucas mit Josephus in den Zahlenangaben Apostelgesch. 13, 20 bis 21. Wie aber Josephus in diesen Punkten sicher nur der traditionellen Auslegung und Auffassung der Geschichte folgt, so kann auch Lucas unabhängig von ihm aus derselben Quelle geschöpft haben.

2) Wittichen, Das Leben Jesu (1876) S. 46. 289. 332. — Sonst vergl. z. B. Krenkel, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1873, S. 441 ff. Hausrath, Zeitgesch. (1. Aufl.) III, 425.

1. Es ist bekannt, dass in Betreff des Quirinius'schen Census sich Lucas (2, 1—2) in einem doppelten Irrthum befindet, indem er ihn a. für einen Census der ganzen οἰκουμένη hält, und ihn b. in die Zeit des Herodes setzt, wo ein römischer Census in Judäa überhaupt noch nicht möglich war. Der erstere Irrthum rührt wohl daher, dass er irgend etwas von der Reichsvermessung zur Zeit des Augustus gehört hat, welche dem Aprippa das Material für sein grosses geographisches Werk lieferte.[1]) Diese Reichsvermessung zu geographisch-statistischen Zwecken hat er irrthümlich für einen Reichscensus gehalten und sie demgemäss mit dem ihm anderweitig bekannten Census des Quirinius identificirt. Es wäre nun an und für sich möglich, dass er seine Kunde über den Census des Quirinius aus Josephus geschöpft und hiemit seine irrige Meinung von dem Reichscensus combinirt hätte. Allein schon dies ist recht unwahrscheinlich. Josephus hätte ihn doch darüber belehrt, dass der Census kein allgemeiner war. Und die irrige Meinung von dem Reichscensus zeigt uns eben, dass das historische Wissen des Lucas in diesen Dingen mehr auf mangelhafter mündlicher Information, als auf Studium schriftlicher Quellen beruht. Geradezu ausgeschlossen wird aber die Annahme einer Benutzung des Josephus durch Lucas dadurch, dass dieser den Quirinius'schen Census um zehn oder mehr Jahre zurückverlegt in die Zeit des Herodes. Wenn dies schon an und für sich ein starker Irrthum ist, so würde er vollends räthselhaft werden bei einem Manne, der den Josephus für diese Dinge auch nur oberflächlich zu Rathe gezogen hat. Denn dass zwischen dem Tode des Herodes und dem Census des Quirinius die zehnjährige Regierung des Archelaus in der Mitte liegt, das muss auch dem flüchtigsten Leser des Josephus von selbst sich einprägen.

2. Bei der Zeitbestimmung über das Auftreten des Täufers

1) Vergl. hierüber Zumpt, Geburtsjahr Christi (1869) S. 129 ff. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur (3. Aufl. 1875) § 220, 12 (hier auch die ältere Literatur). Müllenhoff im Hermes IX. (1874) S. 182 ff.

sagt Lucas (3, 1) u. a., dass damals Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis war. Es wird für unsern Zweck dienlich sein, wenn wir damit die Stellen vergleichen, an welchen Josephus den Umfang des Gebietes des Philippus beschreibt: a. *Antt.* XVII, 8, 1: in seinem letzten Testamente bestimmte Herodes dem Philippus *τήν τε Γαυλωνῖτιν καὶ Τραχωνῖτιν καὶ Βαταναίαν καὶ Πανιάδα*, b. *Bell. Jud.* I, 33, 8: *Φίλιππος μὲν τοῦ Τράχωνος καὶ τῶν γειτνιώντων χωρίων κληρονόμος*, c. *Antt.* XVII, 11, 4: durch die Entscheidung des Augustus wurde dem Philippus zuerkannt *Βαταναία σὺν Τραχωνίτιδι καὶ Αὐρανῖτις σύν τινι μέρει οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου λεγομένου*, d. *Bell. Jud.* II, 6, 3: *Βαταναία καὶ Τράχων Αὐρανῖτις τε καὶ μέρη τινὰ τοῦ Ζήνωνος οἴκου τὰ περὶ Ἰάμνειαν*, e. *Antt.* XVIII, 4, 6: Philippus herrschte 37 Jahre lang *τῆς Τραχωνίτιδος καὶ Γαυλανίτιδος καὶ τοῦ Βαταναίων ἔθνους πρὸς αὐτοῖς*. So verschiedenartig auch diese fünf Angaben redigirt sind, in einem Punkte ist Josephus sich ganz constant geblieben, nämlich darin, dass er Ituräa nicht nennt. Und ich muss Keim (Bibellex. III, 41) darin beistimmen, dass die Erwähnung Ituräa's bei Lucas auf Irrthum beruht. Zu dem Schweigen des Josephus kommt nämlich noch Folgendes hinzu. Nach *Dio Cass.* LIX, 12. *Tacit. Annal.* XII, 23 gehörte das Gebiet der Ituräer vom Jahr 38—49 n. Chr. einem gewissen Soemus. Zu derselben Zeit (37—44 n. Chr.) hatte aber Agrippa I. die ehemalige Tetrarchie des Philippus in Besitz (*Joseph. Antt.* XVIII, 6, 10. XIX, 8, 2). Demnach kann das Land der Ituräer, wie nicht zum Gebiete Agrippa's I. so auch nicht zur Tetrarchie des Philippus gehört haben. Wir stossen somit auch hier wieder auf eine irrthümliche Angabe des Lucas, die unerklärlich wäre, wenn er den Josephus gekannt hätte. Oder hält man es im Ernste für möglich, dass er die ganze Blumenlese von Landschaften, die Josephus ihm darbot, verschmäht haben sollte lediglich zu dem Zweck, um an Stelle des Verschmähten etwas Falsches zu setzen? Alles wird hingegen vollkommen verständlich, sobald wir annehmen,

dass Lucas seine Notizen nicht aus Josephus, sondern aus mündlicher Information geschöpft hat. Er geht dabei aus von dem Stande der Dinge, wie er unter Agrippa II., dem letzten und dem Lucas entweder gleichzeitigen oder doch am nächsten stehenden jüdischen Könige sich gestaltet hatte. Zu dessen Gebiete gehörten in der That höchst wahrscheinlich die Ituräer. Denn nach *Jos. Bell. Jud.* II, 12, 8 hatte er von Claudius u. a. die *ἐπαρχία* des Varus erhalten. Dieser Varus ist aber ohne Zweifel identisch mit dem *Jos. Vita* 11 erwähnten *Οὐᾶρος ἔκγονος Σοέμου τοῦ περὶ τὸν Λίβανον τετραρχοῦντος.* Soemus hinwieder ist gewiss kein anderer als der uns aus *Dio Cass.* LIX, 12, *Tacit. Annal.* XII, 23 bekannte Beherrscher der Ituräer. Es scheint also, dass dessen Gebiet nach seinem Tode im J. 49 nicht ganz eingezogen wurde (wie es nach *Tacit. Annal.* XII, 23 scheinen könnte), sondern theilweise seinem Sohne Varus verblieb und von diesem auf Agrippa II. überging. Darnach würde des letzteren Herrschaft auch über die Ituräer sich erstreckt haben. Dies mag Lucas gewusst haben. Und da er nun weiter im Allgemeinen hörte, dass das dermalige Gebiet Agrippa's II. früher (zur Zeit Jesu und des Täufers) theilweise dem Philippus gehört hatte, so macht er diesen zu einem Tetrarchen von Ituräa und Trachonitis. Bei dieser Genesis der Lucas-Notizen erklärt sich auch die sonst ziemlich unmotivirt erscheinende Erwähnung des Lysanias von Abilene. Auch dessen Gebiet gehörte nämlich später dem Agrippa II. (*Jos. Antt.* XX, 7, 1. *Bell. Jud.* II, 12, 8). Wenn daher Lucas von der Regierung Agrippa's II. als dem gegebenen *status quo* ausgeht, so begreifen wir, wie er dazu kommt, auch dieses ehemaligen Beherrschers eines nun dem Agrippa gehörigen Gebietes bei seiner Zeitbestimmung zu gedenken. Er will einfach angeben, wer damals (zur Zeit des Auftretens des Täufers) in den jetzigen Ländern des Agrippa regiert habe.[1])

3. Wie die Bezeichnung des Philippus als eines Tetrarchen

1) Die Existenz eines dem Philippus gleichzeitigen Lysanias habe ich hier einfach vorausgesetzt. Sie scheint mir schon durch Josephus hinreichend verbürgt zu sein.

von Ituräa und Trachonitis gegen eine Benützung des Josephus zeugt, so auch die Nebeneinanderstellung der beiden Hohenpriester Annas und Kaiaphas. Die Art und Weise, wie Lucas die beiden erwähnt (Ev. 3, 2: *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα*, Apostelgesch. 4, 6: *Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας*), zeigt uns deutlich, dass er den Annas für den eigentlichen Hohenpriester hielt, und den Kaiaphas nur daneben stellt, weil er ihn auch als Hohenpriester überliefert fand, ohne dass er aber recht weiss, was er mit ihm anfangen soll. Nur so erklärt sich die befremdliche Formel „Annas der Hohepriester und Kaiaphas."

Der wirkliche Sachverhalt ist bekanntlich der, dass Annas etwa vom J. 6—15 n. Chr. das hohepriesterliche Amt bekleidete, dann von Valerius Gratus abgesetzt und nie wieder eineingesetzt wurde (*Jos. Antt.* XVIII, 2, 1. 2), und dass etwa vom J. 18—36 n. Chr., jedenfalls während der ganzen Amtszeit des Pontius Pilatus, Kaiaphas fungirender Hohepriester war (*Jos. Antt.* XVIII, 2, 2. 4, 3). Dies Alles ist bei Josephus so deutlich, dass man es nicht leicht missverstehen kann. Wer also irgendwie mit Josephus bekannt war, musste dies wissen und konnte sicher nicht dazu kommen, den Annas als den zur Zeit des Pilatus fungirenden Hohenpriester zu betrachten, zu einer Zeit, wo bei Josephus von Annas längst nicht mehr die Rede ist. Auch darf erwähnt werden, dass Josephus stets die Form *Ἄνανος*, nie *Ἄννας* gebraucht. Hätte Lucas den Stoff der beiden anderen Synoptiker, welche den Annas überhaupt nicht erwähnen, aus Josephus ergänzt, so hätte ihm doch wohl auch die Form *Ἄνανος* am nächsten gelegen. Die ganze Notiz des Lucas erklärt sich auch hier wieder nur durch die Annahme, dass er aus der populären Ueberlieferung schöpft. Diese hat ihm nämlich die gewiss richtige Kunde zugetragen, dass Annas auch später noch, in der Zeit des Pilatus, thatsächlich der einflussreichste unter den Männern hohenpriesterlichen Charakters war. Die Richtigkeit dieser Kunde erhellt nicht nur aus dem vierten Evangelium (*Joh.* 18, 13—24), sondern hauptsächlich auch aus dem Um-

stande, dass die sämmtlichen fünf Söhne des Annas: Eleasar, Jonathan, Theophilus, Matthias, Annas, nach einander zum hohenpriesterlichen Amte gelangten (*Jos. Antt.* XX, 9, 1; die Einzelnachweise in meiner Neutestamentl. Zeitgesch. S. 419). Dies lässt in der That darauf schliessen, dass der Vater auch nach seinem Rücktritt vom Amte noch ein Mann von Ansehen und Einfluss war. Iu der populären Ueberlieferung hat sich die Kunde davon erhalten, und insonderheit auch ein Bewusstsein darüber, dass er im Processe Jesu und der Apostel eine entscheidende Stimme geführt hat. Hieraus allein erklärt sich die Notiz des Lucas. Bei einem mit Josephus Bekannten wäre sie unbegreiflich.

4. Endlich sei noch an die beiden Berichte über den Tod Agrippa's I. erinnert, die dem Bisherigen abermals zur Bestätigung dienen. Schon dies verdient Beachtung, dass Lucas ihn einfach Herodes nennt, Josephus dagegen stets Agrippa. Was sie aber beide über dessen Tod berichten (*Jos. Antt.* XIX, 8, 2. Apostelgesch. 12, 19—23), das stimmt zwar in gewissen Hauptpunkten überein, weicht aber in den Einzelheiten merklich von einander ab. Uebereinstimmend erzählen beide, dass Agrippa bei feierlicher Gelegenheit in Cäsarea in einem Prachtgewande dasitzend von Schmeichlern als Gott begrüsst wurde, diese Schmeichelrede sich gefallen liess und kurz darauf eines plötzlichen Todes starb. Die näheren Umstände werden aber sehr verschieden erzählt. Nach Josephus waren es Festspiele zu Ehren des Kaisers, welche den Agrippa nach Cäsarea geführt hatten. Am zweiten Tage dieser Spiele sass er in einem silbergestickten Gewande im Theater; und der Zuruf der Schmeichler war dadurch veranlasst, dass das Gewand in der Sonne erglänzte. Nach geschehener Huldigung sah Agrippa auf einem Seile einen Uhu sitzen, den ihm einst ein Germane als Todesboten geweissagt hatte. Er merkte nun, dass sein Ende bevorstehe, wurde alsbald von heftigen Schmerzen befallen, musste nach Hause getragen werden und war nach fünf Tagen eine Leiche. Die Apostelgeschichte erzählt, dass er in Cäsarea, mit dem königlichen Gewande angethan auf dem

Richterstuhle sitzend, eine Rede hielt an die Gesandten der Städte Tyrus und Sidon. Während er sprach, rief ihm das Volk zu: Das ist Gottes, nicht eines Menschen Stimme. Alsbald schlug ihn ein Engel des Herrn, weil er Gott nicht die Ehre gab; und er ward von Würmern gefressen und gab den Geist auf. — Die Unterschiede der beiden Berichte sind höchst charakteristisch. Josephus ist der gebildete Mann, der den Engel des Herrn entbehren kann und statt dessen dem wahrsagenden Uhu den Vorzug giebt, indem nämlich Bildung und Aberglaube nach dem Geschmacke jener Zeit sehr wohlverträgliche Dinge waren. Lucas fasst das Ereigniss im religiösen Stile auf, wozu auch dies gehört, dass der Gotteslästerer von Würmern gefressen wird. Denn dass gottlose Tyrannen von Würmern gefressen werden, war so ziemlich ein Dogma für die damalige Frömmigkeit. Sehen wir aber auch von diesem Unterschiede in der Auffassung ab, so bleiben immer noch Differenzen genug, namentlich die, dass nach Josephus es Festspiele sind, bei deren Anlass der ganze Vorfall sich ereignete, während Lucas hiervon nichts weiss und statt dessen eine ausführliche Geschichte über Differenzen zwischen Agrippa und den Städten Tyrus und Sidon erzählt. Auch dies scheint mir wiederum die Selbständigkeit des Lucas und seine Unbekanntschaft mit Josephus in's hellste Licht zu setzen.

Jedenfalls wird man nach allem Bisherigen die Alternative dahin stellen dürfen: Entweder hat Lucas von Josephus überhaupt keine Notiz genommen oder er hat nachträglich von seiner Lectüre wiederum Alles vergessen. Die erstere Annahme als die einfachere scheint mir den Vorzug zu verdienen.

---

# Anzeigen.

C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, herausgegeben und in Abhandlungen erläutert. III. [Universitätsprogramm.] Christiania, 1875. XVII. S. 514. gr. 8.

Der Herr Verfasser, Professor der Theologie an der norwegischen Universität, behandelt in dieser Schrift die griechischen Texte der beiden römischen Symbole aus dem 4. bis 16. Jahrh. ausführlich und mit der wünschenswerthesten Gründlichkeit. Zunächst (S. 5—28) werden die Texte selbst nebst kritischen Bemerkungen und solchen über die handschriftlichen Quellen mitgetheilt. Wir finden da: 1) das altrömische Symbol aus dem Briefe des Marcellus von Ancyra an den römischen Bischof Julius [gegen 338 n. Chr.] bei Epiphanius adv. Haeres. 72, sowie aus dem Psalterium des Königs Aethelstan [dem 9. Jahrh. entstammend]; 2) das spätere römische Symbol oder das Symbolum apostolicum sowohl aus cod. Sangall. 338 und einem Codex des Corpus Christi College zu Cambridge [Ende des 15. Jahrh.] als auch nach Binterim's „cod. vetustus latinus MSS.“ [10. Jahrh.]; 3) ebendasselbe nach vier vom Verf. aufgefundenen griechischen Handschriften, nämlich einer der Bibliothek des Escurial [14. Jahrh.], einer der kaiserl. Bibliothek zu Wien [15. Jahrh.], einem cod. Vatic. [16. Jahrh.] und einem der Barbarinischen Bibliothek [16.—17. Jahrh.]. Hierzu kommt noch der griechische Text des Apostolicums in einer Ambrosianischen Handschrift [14. Jahrh.] und drei lateinische Texte, nämlich der des altrömischen Symbols im cod. Laudianus 35 der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford [7. Jahrh.] und in einer Handschrift des British Museum [8. Jahrh.] sowie der des Apostolicums in einem Reichenauer Codex [8. Jahrh.] auf der Hofbibliothek zu Karlsruhe. Vorgelegt werden diejenigen Texte, welche in den Handschriften mit lateinischen Buchstaben geschrieben sind, sowohl in dieser überlieferten Gestalt, mit Beibehaltung aller Fehler, als auch in griechische Schrift umgeschrieben ohne dieselben. — Auf die Texte folgen (S. 28 bis 263) die auf jeden einzelnen bezüglichen und deren gegen-

seitiges Verhältniss nachweisenden Abhandlungen und Untersuchungen, welche, einem höchst sorgfältigen Quellenstudium entflossen, sich gleicherweise durch Klarheit der Beweisführung wie durch Uebersichtlichkeit der Darstellung auszeichnen. Von dem Glaubensbekenntnisse des Marcellus insbesondere wird nach Darlegung der Gründe, warum es weder ein von ihm selbst aufgesetztes Privatbekenntniss noch auch irgend ein morgenländisches Symbol sein könne, und unter Hervorhebung der feineren, tieferliegenden Züge, die den morgenländischen und den abendländischen Symboltypus von einander unterscheiden, überzeugend nachgewiesen, dass es abendländischen Ursprunges und speciell das *Taufbekenntniss der römischen Gemeinde* in griechischer Sprache sein müsse, in derjenigen Gestalt, die dasselbe im 2. Viertel des 4. Jahrh. hatte, und nicht minder, dass dieses Symbol schon vor der Mitte des 2. Jahrh., an der Grenzscheide der apostolischen und der nachapostolischen Zeit, nach Rom gekommen ist, und zwar wahrscheinlich aus dem johanneischen Kreise in Kleinasien. *Mit* diesem altrömischen Symbole des Marcellus ist wesentlich, bis auf geringe Differenzen, identisch der griechische Text in dem Psalterium Aethelstani und der lateinische im cod. Laudianus der Apostelgeschichte (S. 161—188). Den Erörterungen hierüber sind in Betreff des letzteren genaue Nachweise über die sprachlichen Eigenthümlichkeiten und Fehler beigefügt sowie darüber, wann, durch wen und woher dieser Codex nach England gekommen, dass er eine Zeit lang auf Sardinien und wohl auch in Rom gewesen und wann ihm der Symboltext beigeschrieben worden ist (wahrscheinlich in der 1. Hälfte des 7. Jahrh.). Der griechische Text des altrömischen Symboles hat in der angelsächsischen Kirche in gottesdienstlichem Gebrauche gestanden und ist bei klösterlichen Gottesdiensten von des Griechischen kundigen Mönchen abgesungen worden (S. 188—199). Was ferner das spätere und längere römische Symbol oder das Symbolum apostolicum anlangt, so ist der griechische Text desselben in den sämmtlichen obenangeführten Handschriften für eine Uebersetzung aus dem Lateinischen zu halten (S. 206—214. 234 f. 239. 247 f. 251 f. 259). Der im Sangall. und Cantabrig. erhaltene mag in Rom oder in Südgallien entstanden sein, im 5. oder 6. Jahrh., dagegen der in Binterim's Codex ersichtliche an irgend einem Punkte des fränkischen Reiches frühestens im 10. Jahrh. (S. 214—219. 236 f.). Der Uebersetzer, von welchem der Escurialtext stammt, scheint ein mit dem Lateinischen nur unvoll-

kommen vertrauter Grieche des 14. Jahrh. gewesen zu sein (S. 244 f.), gleichwie auch die übrigen Texte von Griechen herrühren (S. 251—253. 257. 259). Merkwürdig bei dem Symbol des cod. Vindob. ist die *Zwölftheilung* desselben im Texte durch Absätze und Interpunctionszeichen, am Rande durch die den einzelnen Theilen beigeschriebenen Stellen der 12 Apostel, welche mit derjenigen im Sermo 240 des Pseudo-Augustinus völlig übereinstimmt, nicht aber mit der des Karlsruher (Reichenauer) cod. XVIII saec. X., wo die Apostelnamen eine andere Reihenfolge haben (S. 252), — ein Beispiel von dem völligen Eingehen zur lateinischen Kirche übergetretener Griechen auf die legendenhaften Anschauungen des lateinischen Mittelalters über den Ursprung des Apostolicums (S. 258). In dem Anhange (S. 263—267) werden zwei noch ungedruckte griechische Uebersetzungen des Athanasianums aus einem Venetianischen und einem Ambrosianischen Codex mitgetheilt.

Mit diesem Haupttheile der uns vorliegenden Schrift wetteifern an Reichhaltigkeit die beiden angefügten Excurse (S. 267—510). Der erste trägt die Ueberschrift: „Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens" und behandelt in seinem ersten Theile (S. 267—302) das, apostolische Jahrhundert, in seinem anderen (S. 303—466) das 2. und 3. Jahrhundert. Von dem vielen Belehrenden, das sich hier vorfindet, erwähnen wir nur: die Grabschriften der römischen Juden (S. 271—274); die griechische Sprache als damalige Weltsprache, Rom als „Graeca urbs", die römische Christengemeinde national und sprachlich überwiegend eine exotische Pflanze (S. 286—288); die Latinismen im *Ποιμήν* des Hermas (S. 297 f.); die entweder griechischen oder lateinischen Namen der römischen Bischöfe (S. 304—308); Häretiker in Rom (S. 309—334), Aufenthalt hellenistisch-orientalischer Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller dortselbst (S. 335—353); Tertullian (S. 348 f. 371—374); Schriften des Hippolytus (S. 377—409); das Muratori'sche Fragment (S. 410 f. 425 f.) u. s. w. Auch der zweite Excurs: „Ueber den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters" (S. 466 bis 510) gibt beachtenswerthe Aufschlüsse, wir müssen uns aber, um die Grenzen dieser Anzeige nicht zu überschreiten, ein näheres Eingehen auf den Inhalt versagen. — Einige wenige Druckfehler sind der Revision entgangen; so ist auf S. X, Z. 19 v. u. zu lesen: *335;* — S. 1, Z. 6 v. u. *Bekenntniss;*

— S. 2, Z. 8: *kaiserlichen;* — S. 5, Z. 10: *British;* — S. 36, Z. 5 v. u.: *kundiger;* — S. 455, Z. 15: *εντροπην*. Das durchgängige Fehlen der Accente bei griechischen Wörtern stört uns Deutsche etwas, da wir an deren Beifügung gewöhnt sind. Was die von *Binterim's* Codex (S. 20) dargebotenen Wortformen patyran pantocratoran [= *πατέραν παντοκράτοραν*] betrifft, welche auf S. 21 als Fehler für *patyra pantocratora* bezeichnet sind, so möchten wir unsererseits sie nicht dafür halten; denn in der apokryphischen *Διήγησις περὶ τῆς πολιτείας Ἀδάμ, ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ θεοῦ Μωσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ, διδαχθεῖσα παρὰ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ*, welche *Ceriani* aus dem Ambrosianischen Foliocodex C. Nr. 237 etwa des 11. Jahrh. in Monum. sacr. et prof. Tom. V. fasc. 1. Mediol. 1868, p. 21—24, edirt hat, treten — wie in des Ref. „*Buch der Jubiläen*" (Leipz. 1874) S. 474, Anm. 1 erwähnt ist — die durchaus entsprechenden Accusativformen *πατέραν, μητέραν* und *εἰκόναν* auf und lassen uns erkennen, dass in der späteren Gräcität derartige Casusbildungen nicht ungebräuchlich gewesen sind.

So finden wir denn in diesem Buche ausser einer sorgfältigen Mittheilung und Beleuchtung der zum Theil neu erschlossenen Quellen ein reiches Material von Wissenswürdigem aus den Gebieten der Kirchen- und Dogmengeschichte, der Patristik, Symbolik und Sprachkunde, wofür dem Verfasser die über gewisse Specialitäten Aufschluss Suchenden dankbar sein werden, und wir wünschen der gediegenen Schrift die weiteste Verbreitung.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

## Carl Wittichen, Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung. Eine kritische Bearbeitung der Evangelien nach Marcus, Matthäus und Lucas mit Einleitung und Erläuterungen. Jena 1876. 8. XIV und 397 S.

Das vorliegende Buch soll das Material, kritisch gesichtet, bieten, welches die Grundlage für die pragmatischen Darstellungen des Lebens Jesu bildet, auf solche Weise einen klaren Einblick in den urkundlichen Bestand der evangelischen Geschichte und in die Gedankenwelt Jesu möglich machen. Statt der verschiedenen Evangelientexte mit ihren Widersprüchen, Wiederholungen, späteren Einschiebseln und verdorbenen Lesarten, die den Leser verwirren und peinigen, soll man nun einen einhelligen Text erlangen, welcher ein klares

Bild von dem Leben und Wirken Jesu gewährt. Für die gemeinsame Grundschrift unsrer jetzigen drei ersten Evangelien hält Wittichen eine ältere, aus der Vergleichung mit den parallelen Texten bei Matthäus und Lucas herstellbare Form des Marcusevangeliums. „Bei dieser Sachlage gewinnen wir nicht allein von vorn herein einen einhelligen Grundriss für die Geschichte Jesu, in den sich die einzelnen Stücke einfügen lassen, sondern auch ein Kriterium für die primitiven und secundären Elemente in den Evangelien" (S. VII). Die Evangelien, die Grundschrift nicht ausgenommen, sollen sich als mosaikartige Zusammensetzungen von ursprünglich selbständigen Reden und Erzählungen erweisen. Dabei bleibt das Johannesevangelium unberücksichtigt, dessen Herkunft von einem unmittelbaren Schüler Jesu Wittichen jetzt, seiner frühern Annahme (1869) entgegen, verneint, und in welchem die Geschichte bloss als Folie für bestimmte Ideen und Tendenzen des Verfassers dient. „Ausgeschlossen wurden aber nicht minder auch die Kindheitsgeschichten nach Matthäus und Lucas und die Auferstehungsgeschichten nach allen dreien, weil, abgesehen von allen kritischen Gründen, jene ursprünglich gar nicht zur evangelischen Geschichte gehörten, diese aber die Grenzen einer Biographie überschreiten" (S. VIII f.). Thatsächtlich werden auch alle wirklichen Wunder, welche Wittichen in seiner Grundschrift findet, aus der „urkundlichen Darstellung" ausgeschlossen.

Die Entstehung der (synoptischen) Evangelien stellt Wittichen (S. 33—49) so dar: In den sechziger Jahren des 1. Jahrhunderts entstanden in Palästina durch Compilation von überlieferten Erzählungen aus dem Leben Jesu drei Schriften, welche später zu unsern jetzigen Evangelien verarbeitet wurden, und zwar wahrscheinlich zuerst die Urschrift des Marcusevangeliums (A), deren Verfasser in der gesetzesfreien Richtung den richtigen Ausdruck für die Grundsätze Christi erkannte, aber noch keine specifisch paulinischen Vorstellungen und Ausdrücke bietet, übrigens auch die Bergpredigt, die Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum u. s. w., selbst den Abschnitt von der Ehebrecherin Joh. 8, 1—11 mitgetheilt hat. Gleicher Art war das von Matthäus und Lucas gemeinsam benutzte Werk (B). Drittens entstand die von Lucas allein benutzte Schrift (C), welche schon einen ausgeprägt paulinischen Standpunkt einnahm. Dieses Evangelien-ABC enthält also einen reichern Urmarcus und anstatt einer vermeintlichen Spruchsammlung des Matthäus, welche in den

Kreisen, aus denen der Herr Verf. hervorgegangen ist, angenommen zu werden pflegt, eine gemeinsame Quellenschrift für Matthäus und Lucas, eine eigene für Lucas. Dann belehrt uns Wittichen, dass während des jüdischen Kriegs, aber noch vor der Zerstörung Jerusalems, ein Palästinenser von derjenigen Richtung jüdischer Christen, welche die universelle Bestimmung des Christenthums anerkannten und doch die besondere Stellung Israels im neuen Bunde wahr hielten, A zu Grunde legte, um einige Stücke, auch um Joh. 8, 1—11, verkürzte, dagegen mit Einschaltungen aus B bereicherte. So entstand I. Matthäus, ein Urmatthäus, welchen wir wohl mit a bezeichnen dürfen. Aus derselben Richtung, aber doch schon mit paulinischen Anklängen enstand nach der Zerstörung Jerusalems, wohl ausser Palästina, durch Combination von A, welches auch hier die Grundlage bildete, mit B und C ein neues Evangelium, von dem Verfasser mit einigen Zusätzen und mit einer Vorrede versehen, I. Lucas oder Urlucas, welchen ich mit b bezeichnen möchte. Dieses abc wird aber nicht mehr vollständig. Nun kommen wir zu den wirklichen Evangelien. Im Anfange des zweiten Jahrhunderts arbeitete jemand, wahrscheinlich in Palästina, im Sinne des ausgesprochenen Judenchristenthums, auch mit Veränderung einiger Aussprüche Jesu in diesem Sinne, a um, fügte eine Kindheitsgeschichte und andere Zusätze hinzu, kürzte und combinirte, so dass II. Matthäus, unser kanonischer Matthäus, entstand, mit welchem als $\alpha$ ich das letzte Alphabet anfange. In demselben Sinne eines ausgesprochenen Judenchristenthums arbeitete jemand in Rom b mit Benutzung von a und den Schriften des Josephus um und fügte eine Kindheitsgeschichte hinzu. So entstand II. Lucas, unser kanonischer Lucas ($\beta$), welchen auch Ritschl (Rechtf. II, S. 212) für petrinisch erklärt hat, Wittichen (S. 40) „mit judenchristlich tendenziösem Charakter" geschrieben sein lässt. Der Verfasser schrieb noch die Apostelgeschichte. Endlich hat jemand, wahrscheinlich in Rom, im Sinne des Heidenchristenthums, im Gegensatze zu den beiden Kindheitsgeschichten (Mc. 1, 1—3), von A eine neue Redaction gegeben, unser jetziges Marcusevangelium — nennen wir es $\gamma$ —, wobei eine Reihe von kleinen Aenderungen des Textes nach dem geläufigen Wortlaute von c stattfanden, erläuternde Zusätze hinzugefügt wurden. Im Grunde erhalten wir auch so noch nicht den wirklichen Marcus, sondern einen zweiten Urmarcus. Der Ueberarbeiter ($\gamma$) hat selbst die Perikope von der Ehebrecherin, welche dann in Joh. 8, 1—11 hineingerieth, ausgelassen. „Ausserdem sind wahrschein-

lich nur durch Verwahrlosung der Handschriften, herbeigeführt durch die Zurücksetzung des scheinbar dürftigen Marcusevangeliums hinter die andern, noch die Bergpredigt, die Geschichte von dem Hauptmann zu Kapernaum und der ursprüngliche Schluss ausgefallen, wogegen andererseits kleine Einschaltungen (z. B. Mc. 4, 21—24) gemacht wurden" (S. 44). Dazu die Anmerkung: „Allem Anschein nach befindet sich hinter 3, 19 eine Lücke, die sich nur durch die Bergpredigt, wie sie noch Lucas 6, 20—49 (nur mit wenigen Aenderungen des Bearbeiters) erhalten hat, und durch die folgende Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum (Mc. 8, 5 13 = Luc. 7, 1—10) ausfüllen lässt." Diese Annahme ist nicht neu, vielmehr von Ewald angeregt, muss aber jeden Unbefangenen von vorn herein misstrauisch machen gegen diese Art von Evangelienkritik. Wittichen (S. 115 f.) kann selbst ein Bedenken nicht zurückhalten: „Eine Schwierigkeit aber könnte es bereiten, dass einzelne integrirende Aussprüche aus der Bergpredigt sich auch im jetzigen Mc. finden, nämlich Mt. 5, 13 = Mc. 9, 50; Mt. 5, 15 = Mc. 4, 21; Mt. 7, 2 b = Mc. 4, 24 b, sofern daraus hervorginge, dass dieselben nicht ursprünglich in der Bergpredigt von A gestanden hätten. Allein Mc. 9, 50 kann, da der Spruch hier eine ganz andere Beziehung hat, als Doublette betrachtet worden, und Mc. 4, 21 und 24b stehen an dieser Stelle so wenig passend, dass angenommen werden darf, sie seien wie der ganze Abschnitt V. 21—25 erst nach Ausfall der Bergpredigt von einem Abschreiber hier eingefügt." Diese Annahme ist höchst bezeichnend. Um seine Evangelienansicht durchzuführen, nimmt Wittichen schliesslich zu dem Zufall, zu einer blossen Möglichkeit seine Zuflucht. Damit in seinem vermeintlichen Urmarcus die Bergrede Platz finden könne, weist er aus dem wirklichen Marcus ein Stück aus.

Für die ganze Marcus-Hypothese, welche hier wieder neu zugestutzt wird, ist es von vorn herein sehr bedenklich, dass wesentliche Stücke der evangelichen Geschichte, wie die Bergpredigt, bei Marcus ganz fehlen und vermittelst eines Urmarcus hinzugedacht werden müssen. Bei der Gesandtschaft des Täufers und der durch sie veranlassten Rede Jesu, welche nur Mt. 11, 2 f. und Luc. 7, 18 f. mittheilen, reicht der Urmarcus (A) nicht einmal aus. Wittichen (133 f.) kann das Stück nicht weglassen, giebt es nach Mt. 11, 2—19 (wobei er sich die Freiheit nimmt, die Todenauferweckungen V. 5., welche auf Mc. 2, 18—26 zurückweisen, geradezu zu streichen), und lässt es aus B stammen. Lucas soll wenigstens darin ursprünglicher

sein als Matthäus, dass er den Johannes nicht aus dem Gefängniss seine Jünger senden lässt (was denn doch wohl aus Luc. 3, 20; 9, 7—9 zu schliessen ist). Einfacher ist jedenfalls die Annahme, dass das ganze Stück bei Matthäus zu Hause ist, aber, wie die Bergrede, bei Marcus als dem pedissequus et breviator Matthaei (mit Augustinus zu reden) weggelassen ward.

Auf welchem Grunde beruht vollends der Ur-Ur-Lucas C.? Wittichen (S. 142 f.) leitet aus ihm z. B. die Erzählung Luc. 7, 36—50 von Jesu und der Sünderin her, indem er sich die Freiheit nimmt, die Salbung aus V. 38 zu tilgen, V. 46. 48—50 völlig wegzulassen. Wenigen wird es aber einleuchten, dass erst Lucas das C-Stück durch Aufnahme der Salbung bereichert und sich so die Wiedergabe von Mc. 14, 3—9 erspart haben sollte. Der Herr Verf. wird die Ueberzeugung nicht ausrotten, dass die Salbung nun einmal von der Erzählung unzertrennlich ist, und dass eben Lucas, wie seiner Zeit auch Hengstenberg anerkannte, die Salbung Jesu, eigenthümlich verarbeitet, so früh gestellt hat. Die Annahme einer eigenen Quellenschrift beruht gerade hier auf einem mehr als unsichern Grunde.

Wittichen lässt unser Matthäusevangelium ($\alpha$) aus A + B (= a) von einem mildern Judenchristen zurechtgemacht sein, unser Lucasevangelium ($\beta$) von einem tendenziösen Judenchristen aus A + B + C (= b) + $\alpha$ + Josephus, unser Marcusevangelium ($\gamma$) von einem Heidenchristen aus A + $\alpha$ contra $\alpha$ + $\beta$. Man kann es einfacher haben, wenn man, wie ich es seit einer langen Reihe von Jahren nachgewiesen zu haben meine, das Urevangelium bei Matthäus findet, dann weiter von Marcus und Lucas für die Heidenkirche verarbeitet sein lässt.

Von Wittichen dürfte man nun erwarten, dass er wenigstens nach seinen Quellenschriften, hauptsächlich nach A, eine „urkundliche Darstellung" des Lebens Jesu gegeben hätte. Das ist aber keineswegs der Fall. Fast alles, was nach Wundern schmeckt, wird selbst in A als ungeschichtlich beseitigt. Die Taufe Jesu Mc. 1, 9—11 wird um die Herabkunft des Geistes gleich einer Taube und um die Himmelsstimme verkürzt, so dass (S. 79) nichts übrig bleibt, als: „und der Geist Gottes kam über ihn". Vergebens hat A (Mc. 1, 12. 13) die 40tägige Versuchung Jesu in der Wüste erzählt. Wittichen lässt nichts weiter stehen, als: „Und es trieb ihn in die Wüste." Und nicht bloss Wunder werden aus A gestrichen, sondern

auch rein geschichtliche Angaben, wie (S. 81 f.) das Auftreten Jesu nach der Verhaftung des Täufers (Mc. 1, 14), womit doch auch Mt. 4, 12 und Luc. 3, 20 übereinstimmen. Bei dem ersten Auftreten Jesu in Kapernaum Mc. 1, 21—34 streicht unser Kritiker als ungeschichtlich: die Heilung des Besessenen 1, 23—28 nebst den vielen Krankenheilungen 1, 32—34. Von der Wirksamkeit Jesu in der Umgegend von Kapernaum Mc. 1, 35—45 beseitigt er nicht bloss 1, 39 mit den häufigen Dämonenaustreibungen, sondern auch 1, 42 das sofortige Verschwinden des Aussatzes nach dem Worte Jesu. Aus der Wirksamkeit Jesu in der Umgegend von Kapernaum Mc. 2, 1—17 wird die ganze Heilung des Gichtbrüchigen 2, 3—12 gestrichen. „Die von allen drei Evangelisten erzählte Heilung des Gelähmten haben wir aus dem Texte ausgeschieden, da dieselbe sehr deutliche Merkmale der Ungeschichtlichkeit an sich trägt" (S. 101). Ganz gestrichen werden aus A folgende Stücke, „denen wir keinen historischen Werth zuerkennen können": die Heilung einer verdorrten Hand, Mc. 3, 1—5, der Rathschlag der Pharisäer mit den Herodianern, Jesum zu verderben (Mc. 3, 6) und der summarische Bericht über die Krankenheilungen Jesu Mc. 3, 7—12, zumal da Jesus hier von den Dämonen als „Sohn Gottes" angeredet wird (S. 108). Selbst bei der Auswahl der 12 Apostel in A (Mc. 3, 13—19) wird die Vollmacht zur Austreibung von Dämonen V. 19 beseitigt (S. 114). Dafür erhalten wir bei der Bergrede, welche wir in unserm Marcus nur zufällig nicht mehr lesen sollen, vor Mt. 5, 42 den neuerfundenen Vers: „Ihr habt gehört, dass gesagt ward: Du sollst nicht stehlen, ich aber sage euch" (S. 113). „Auf die Bergpredigt folgte in A [diesem Gebilde reiner Phantasie] die Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum, welche, wie jene, wahrscheinlich nur durch Vernachlässigung der Handschriften ausfiel, aber bei Matth. (8, 5—13) und Luc. (7, 1—10) in zwei differenten Fassungen erhalten ist, von denen die des ersteren sich als ursprünglicher erweist" (S. 134). Gleichwohl findet die Erzählung in Wittichen's „urkundlicher Darstellung" keine Aufnahme, da sie „mythischer Natur" ist, nämlich ein reines Wunder enthält. Ganz kommt unser Kritiker aber doch nicht um die Dämonenaustreibungen Jesu hinweg, welche er Mc. 1, 23—28. 32—34. 39. 3, 7—12 durchgängig gestrichen hat. Für die Lästerung eines dämonischen Bündnisses und Jesu Antwort in A (Mc. 3, 21—27) braucht er eine besondere Veranlassung, welche er (S. 145) aus dem zurückgesetzten Matthäus (9, 32. 33.) erborgt! Als ungeschichtlich werden

ferner (S. 161 f.) ausgeschieden: die Stillung des Seesturmes, welche doch von allen drei Synoptikern Mc. 4, 35—41, Mt. 8, 23—27. Luc. 8, 22—25.) wesentlich gleichlautend erzählt wird, der Besessene (oder die Besessenen) von Gadara, gleichfalls von allen drei Synoptikern (Mc. 5, 1—20. Mt. 8, 28—34. Luc. 8, 26—39) mitgetheilt, die Auferweckung von der Tochter des Jairus, nicht minder von allen dreien (Mc. 5, 21—24. 35—43. Mt. 9, 18. 19. 23—26. Luc. 8, 41. 42. 49—56) berichtet. Aehnlich fallen weg (S. 179 f.): die Speisung der Fünftausend Mc. 6, 30—44, welche doch auch Mt. 14, 13—21. Luc. 9, 10—17 bieten, das Seewandeln Jesu Mc. 6, 45—52 (vergl. Mt. 14, 22—33), die Wunder in der Landschaft Gennezaret Mc. 6, 53—56 (vergl. Mt. 14, 34—36). Uebergangen wird auch die dem Mc. 7, 32—37 eigenthümliche Heilung eines Taubstummen in der Dekapolis, die Speisung der Viertausend, welche doch nicht bloss bei Mc. 8, 1—9; sondern auch bei Mt. 15, 32—38 steht, die Blindenheilung in Betsaida Mc. 8, 22—26, die Verklärung Jesu Mc. 9, 2—13 (vergl. Mt. 17, 1—13. Luc. 9, 28—36), die Heilung des besessenen Knaben, Mc. 9, 14—29. Mt. 17, 14—21. Luc. 9, 37—43 u. s. w. Was hat man also mit der Urquelle A wirklich gewonnen, wenn man doch noch so viel Ungeschichtliches aus ihr ausmerzen muss?

Nicht genug mit dieser Wunderscheu. Wittichen (S. 154 f.) muthet uns auch zu, unter den Gleichnissen Jesu das Marcus-Gleichniss von dem fruchtbringenden Acker (4, 26—29) neben dem Matthäus-Gleichniss vom Unkraut im Weizen (13, 24—30), welches doch auch B. Weiss (Marcusevangelium S. 159 f.) als die Urgestalt von jenem anerkannt hat, gesprochen zu denken. Er stattet (S. 170 f.) die Aussendung der Zwölf (Mc. 6, 7 f., Mt. 10, 5 f.) bestens aus der Aussendung der 70 Jünger bei Lucas 10, 1 f. aus. Bei der Erzählung von der Kananäerin muss Mc. 7, 24—30 nicht blos die störende Bemerkung 7, 26 a: „Lass zuerst gesättigt werden die Kinder" preisgeben, sondern sich geradezu aus Mt. 15, 23. 25. 26 ergänzen und verbessern lassen (S. 184 f.) u. s. w.

Auf solchem Wege kommen wir, ungeachtet alles Fleisses und mancher richtigen Bemerkung, nichts weniger als zu einer „urkundlichen Darstellung" des Lebens Jesu, sondern vielmehr zu einem ganz beliebigen Verfahren, welches der Kritik keine Achtung verschaffen kann.

A. H.

## August Werner, Bonifacius, der Apostel der Deutschen und die Romanisirung von Mitteleuropa. Eine kirchengeschichtliche Studie. Leipzig 1875. 8. VI. u. 466 S.

Bonifacius wird gerade in unsrer Zeit von den Einen gefeiert als der Apostel Deutschlands, von den Andern getadelt als der erste Legat, welcher die geistliche Herrschaft Roms in Deutschland einführte. Und da er gerade in Thüringen gewirkt hat, konnte sich ein thüringischer Geistlicher, Herr Pfarrer A. Werner in Brüheim bei Gotha, vortheilhaft bekannt durch ein Lebensbild Herder's (1871), um so mehr veranlasst fühlen, den Bonifacius zum Gegenstande eingehender Forschung zu machen. Bei dieser Arbeit ward er namentlich durch Herrn Prof. Dr. Nippold in Bern mit bestem Rathe unterstüzt. Der Herr Verf. hat wirklich ein sehr gründliches und zeitgemässes Buch geschrieben. Sowohl die Bewunderer als auch die strengen Tadler seines Helden gaben ihm viel Anlass zum Widerspruch und zur Berichtigung. Freilich vermochte er das Dunkel des Zweifels nicht überall zu erhellen. In der Hauptsache scheint ihm jedoch das Bild der kirchlichen Kämpfe jener Tage nicht ganz der Deutlichkeit zu entbehren. Man wird dem Herrn Verf. das Zeugniss geben müssen, vorurtheilslos nach den Thatsachen geforscht und im Wesentlichen das Rechte getroffen zu haben.

Unter den Quellen für die Geschichte des Bonifacius stehen obenan die Briefe, deren beste Sammlung in der noch nicht im Buchhandel erschienenen Ausgabe des Holländers de Wal dem Hrn. Verf. durch Dr. Nippold mitgetheilt ward. Dann folgen die Statuten und Capitularien der fränkischen Kirchenversammlungen aus der Zeit und unter dem Einflusse des Bonifacius, zum Theil in die Monumenta Germaniae historica aufgenommen, wogegen die Schriften unter dem Namen des Bonifacius nur zum kleinen Theile ihm wirklich angehören oder doch gefälscht sind. Diese ursprünglichen Quellen bieten einen Massstab zur Berichtigung der ganz in römischem Sinne geschriebenen Biographie, welche den Namen des Bischofs Wilibald von Eichstedt führt, aber in Wirklichkeit von einem Priester dieses Namens bald nach dem Tode des Bonifacius verfasst ist. Wir erhalten hier ein Heiligenbild, welches die kirchliche Ueberlieferung auch heute noch beherrscht. Den Wunderlegenden, welche sich schon so frühe bildeten, trat bald darauf ein Priester von St. Martin in Utrecht mit einer kürzern Biographie, welche übernatürliche Wunder des Bonifacius

leugnet, entgegen. Unbedeutend ist die in der ersten Hälfte des 11. Jahrh. in Mainz entstandene Passio S. Bonifacii. Dagegen hat der baierische Mönch Othlo in Fulda, wo er vor seinem Bischofe eine Zuflucht fand, die Biographie Wilibald's nicht bloss durch Zusätze späterer Ueberlieferung bereichert, sondern in seiner neuen Biographie aus den Jahren 1062—1066 auch die in der Fuldaischen Klosterbibliothek befindlichen Briefe des Bonifacius verwerthet. Unbedeutend ist der Anonymus von Münster. Unter den neuern Darstellungen sucht die von Seiters (1845) in Bonifacius die heutige katholische Kirche zu verherrlichen. Dagegen hat F. W. Rettberg in seiner Kirchengeschichte Deutschlands (Bd. I, 1846) für eine geschichtliche Auffassung dess Bonifacius den Grund gelegt und zuerst nachgewiesen, „dass Bonifacius weniger ein Nachfolger der Apostel als ein Diener des apostolischen Stuhles gewesen ist und mehr den Namen eines Organisators als den eines Begründers des Christenthums in Deutschland verdient". Die neueste und vollständigste Bearbeitung hat der holländische Prediger der Taufgesinnten zu Zwartsluis, J. P. Müller, gegeben: Bonifacius, Eene kerkhistorische Studie, Th. I. II, Amsterdam 1869. 1870, aber doch noch zu viel auf die Nachrichten römischer Schriftsteller vertraut. Werner (S. 8) findet bei ihm ein zu weit gehendes Bestreben, der römischen Kirche gerecht zu werden, auch nicht die volle Würdigung des altbritischen Kirchenthums und seiner Missionen auf dem Festlande. Dagegen findet er bei A. Ebrard (die irisch-schottische Missionskirche, 1873) den Bonifacius in seinem persönlichen Charakter und in seiner historischen Bedeutung ebenso unterschätzt, als die geistige Reinheit und Höhe der britischen Kirche und ihrer Culdeer überschätzt. Aber Werner selbst stellt den Bonifacius vor allem dar als den übereifrigen Kämpfer des Romanismus „gegen die freie und nationale Gestaltung des Christenthums, welche damals bereits nicht blos im Frankenreiche, westwärts vom Rhein, sondern auch tief im Herzen Deutschlands ihre Macht entfaltet hatte." „Bonifacius war ja so wenig der erste Christenbote in Deutschland, dass er vielmehr nur der erste Kirchenorganisator und Kirchenfürst ostwärts vom Rhein genannt werden darf. Er hatte viel weniger einen Kampf mit dem Heidenthum unsrer Väter, als mit dem von Rom abgewendeten Christenthum der britischen Priester in Deutschland zu bestehen. Er unternahm es, nicht sowohl die Götzenbilder der Heiden zu stürzen, als die chrislichen Lehrer auszutreiben, welche ihm, dem Bischofe, und der rö-

mischen Autorität zu huldigen verschmähten. Er fühlte sich berufen, den freien christlichen Geist, der erst noch nach einer Durchdringung der Volkssitten suchte, durch die Papstidee und durch die Gewalt geistlicher und weltlicher Autorität auszutilgen und jene geistlich-weltliche Theokratie aufzurichten, welche das Wesen der mittelalterlichen Kirche und Christlichkeit bildete. Und diese überaus grosse Feindseligkeit gegen Mitchristen einer andern Ordnung, dieser blinde Hass des Dieners Roms gegen die Genossen einer andern kirchlichen Schule — das ist die Schuld in seinem Leben, daran knüpft sich die Verwickelung des Knotens und der tragische Ausgang seines Wirkens.“ Das Thatsächliche in diesem Urtheile ist gewiss wesentlich richtig. Aber war jenes romfreie Christenthum, welches Bonifacius in Deutschland und Frankreich nach Kräften unterdrückte, wirklich zunächst einer besseren Zukunft fähig? War es nicht vielmehr die für jene Zeit zukunftsvolle Idee des Romanismus, in deren Dienste Bonifacius gekämpft und gelitten hat? War es nicht eine geschichtliche Nothwendigkeit, dass gerade in dem deutschen Volke die neue Gesetzlichkeit des römischen Katholicismus ihren pädagogischen Beruf erfüllen musste, um eben hier erst nach Jahrhunderten durch den Geist der Reformation gebrochen zu werden?

Werner führt uns den Bonifacius erstlich als Missionar in Deutschland bis 740 vor (S. 14—184). In England, dem Vaterlande des Winfried oder Bonifacius, hatte das römische Christenthum bei den Angelsachsen Wurzel geschlagen und das romfreie Christenthum der alten Briten schon mehr und mehr verdrängt. Man kann nun dem altbritischen Christenthum ganz gerecht werden und die Verdienste der altbritischen Missionare, welche in Deutschland den ersten Samen des Christenthums ausstreuten, gebührend anerkennen, ohne doch zu meinen, dass es bloss der äussern Macht und der List seiner Gegner erlegen sein sollte. Auch in Friesland hatte der Angelsachse Wilibrord das römische Christenthum (nur ohne Fanatismus) mit Erfolg ausgebreitet und war 695 in Rom zum Erzbischofe der Friesen geweiht worden, als welcher er 739 starb. Winfried, ein ungleich entschiedenerer Verfechter des römischen Christenthums, geboren um 680, hat sich schon 716 vorübergehend in Friesland gezeigt, aber doch erst 718 mit einer Reise nach Rom seinen eigenthümlichen Beruf begonnen. Gewiss ist es nicht bedeutungslos, dass er sich von dem Papste Gregor II (714—731) die Vollmacht zu seiner Mission ausstellen liess. So wirkte er zunächst 719—722 in Friesland,

zuletzt auch in deutschen Landen mit solchen Erfolgen, dass er 723 (oder 722) in Rom von dem Papste zum deutschen Missionsbischofe geweiht werden konnte. In die Hände des Papstes schwor er den Diensteid der italienischen Suburbicarbischöfe, verpflichtete sich also zu voller Abhängigkeit von Rom. Von vorn herein handelte es sich nicht bloss um die Bekehrung reiner Heiden, sondern namentlich auch um Verdrängung der altbritischen Missionen in Deutschland. Werner (S. 90) sagt gar: „Bonifacius kam nicht als Heidenbekehrer nach Mitteldeutschland, sondern als römischer Missionar und Agent; er fand dort das Heidenthum bereits gebrochen und den starren Urwald der alten Volksreligion gelichtet. Andre hatten vor ihm die schwerste Arbeit gethan. Er kam, um für Rom zu ernten, wo weder er noch Rom gesäet hatten." Dass er für Rom grossentheils erntete, was Andre gesäet hatten, ist nicht zu leugnen, Aber wie konnte er für Rom so ohne weiteres ernten, wenn nicht das römische Christenthum, welches er verfocht, das religiöse Bedürfniss seiner Zeit mehr befriedigte, als das nicht römische? Dass der fränkische Majordomus Karl Martell den römischen Missionarbischof nicht allzusehr begünstigte, weist Werner (S. 94 f. 135) selbst ganz überzeugend nach. Jede Eroberung, welche die Kirche machte [aber nicht gerade für Rom], musste dem Fürsten wohl als eine Eroberung für das fränkische Reich gelten. Nur in diesem Sinne hat Karl Martell auch den Bonifacius beschützt und zuweilen mit Nachdruck unterstützt. Der ganze Schutzbrief, welchen er ihm ausstellte, kommt auf Sicherheit und freies Geleite hinaus (S. 107). So erklärt es sich immer noch nicht, dass Bonifacius über die britischen Wanderprediger, deren Beliebtheit bei dem Volke Werner (S. 115. 131. 135) selbst hervorhebt, den Sieg davontrug. Was ihm den Sieg verschaffte, kann nur die grossartige Organisation der Kirche, in deren Dienste er stand, gewesen sein. „Wie disiecta membra und zerstreute Bausteine findet Bonifacius die Christenschaaren vor und mit Leichtigkeit, ohne dass ihm ein organisirter Widerstand in geordnetem Kampfe entgegengetreten wäre, reisst er ein Stück nach dem andern an sich und fügt es dem römischen Kirchenbau hinzu" (S. 121). Es war ähnlich, wie einst römische Legaten mit ihren Legionen die barbarischen Völker politisch unterworfen hatten. So hat der geistliche Legat Roms Hessen und Thüringen erobert. Aus England warb er die geistlichen Cohorten von Priestern, Mönchen und Nonnen, mit welchen er seine Castelle besetzte. Durch Karl Martell fand Bonifacius sich in

dem Ausreuten des Lolchs oder des romfreien Christenthums sogar gehindert (S. 135). Trotzdem ist es dem Bonifacius gelungen, „Mitteldeutschland binnen einem Jahrzehnt in eine römische Kirchenprovinz umzuwandeln“ (S. 141 f.). Der neue Papst Gregor VII. (734—741) ertheilte dem treuen Diener die erzbischöfliche Würde, mit welcher er an die Spitze der deutsch-römischen Kirche gestellt ward. Dass es dem Bonifacius nicht sowohl auf reine Heidenbekehrung, sondern vor allem auf Romanisirung der deutschen Kirche ankam, sieht man allerdings daraus, dass er sich nicht zu den rein heidnischen Sachsen in Norddeutschland, sondern nach Süddeutschland wandte und (735. 736) ohne grosse Erfolge in Baiern die römische Kirchenorganisation durchzuführen suchte (S. 156 f.) Zum drittenmale reiste Bonifacius nach Rom, von wo er 738 mit einer neuen Vollmacht des Papstes zurückkehrte, ohne doch die Hindernisse in Süddeutschland recht zu beseitigen,

Zweitens schildert uns Werner (S. 185—344) die kirchliche Organisation im Frankenreiche, zu welcher Bonifacius erst nach dem Tode des kräftigen Karl Martell (741) unter dem sehr kirchlich gesinnten Karlmann als Majordomus von Austrasien (741—747) kam. Gleichzeitig erhielt er auch einen neuen Oberherrn in Papst Zacharias (741—752), welchem er die Einrichtung von drei untergebenen Bisthümern in Deutschland melden konnte. Bonifacius konnte nun daran denken, die fränkische Reichskirche im Sinne Roms zu reorganisiren. „Es muss uns mit staunender Bewunderung erfüllen, wie klug und umsichtig Bonifacius gerade die politischen Wirren zu benutzen verstand, um die Fürstenbrüder für seine Pläne geneigt zu machen und auf der einmal betretenen Bahn weiter vorwärts zu drängen. Die kirchenpolitische Grösse und die diplomatische Gewandtheit des Vertreters der päpstlichen Gewalt diesseit der Alpen tritt gerade in dieser Periode seines Wirkens in das hellste Licht. Es ist die Krönung des von ihm seit einem Vierteljahrhundert begonnenen und ausgeführten Gebäudes, um welche es sich handelt — zugleich aber das mühevollste Stück Arbeit seines Lebens und die Probe auf die Haltbarkeit und Tauglichkeit alles dessen, was er seither geleistet hatte“ (S. 221). Als Bevollmächtigter Karlmann's hat Bonifacius auf der ersten austrasischen Synode (742), welche man auch das erste deutsche Concil genannt hat, die Reform der Kirche begründet. So unbedingt, wie wir es (S. 240) lesen, war Austrasien jedoch auch jetzt noch nicht für Rom gewonnen. Das Concilium Liftinense setzt Werner (S. 244 f.), trotz

Müller, schon 743 (S. 265 steht 1743) an. Für Westfrankreich oder Neustrien unter Pipin dem Kleinen ward 744 auf der Synode zu Soissons Aehnliches versucht. Aber die Entsetzung und Verhaftung des volksbeliebten Bischofs Aldebert konnte doch nicht durchgeführt werden (S. 294 f.). Auch der Schotte Clemens, gleichfalls Bischof, konnte bis zu Ende gegen Rom kämpfen. Das ketzerrichterliche Verfahren des Bonifacius schadete ihm selbst bei Karlmann (S. 294). Freilich konnte 745 ein Concil für das ganze Frankenreich gehalten werden (S. 298 f.). Aber Bonifacius konnte doch für sich und seine Nachfolger den Wunsch eines festen Metropolitansitzes thatsächlich nicht durchsetzen (S. 301 f.). Trotz der päpstlichen Bestätigung ward ihm Cöln nicht wirklich überwiesen. Bonifacius musste vor der Hand in dem 744 von Sturm begründeten Kloster Fulda Zuflucht suchen, zumal da er unter Pipin als alleinigem Majordomus Schritt für Schritt an persönlichem Einfluss verlor (S. 319 f.). Nur ein Theil der fränkischen Bischöfe sprach 748 unter der Leitung des Bonifacius dem Papste seine Unterwerfung aus (S. 328 f.). Nicht Cöln, sondern Mainz ward dem päpstlichen Legaten als Sitz angewiesen, welchen er widerwillig einnahm (S. 334 f.). Immerhin erhielt der Romanismus nun eine Zwingburg am Rhein.

Drittens beschreibt Werner (S. 345—459) das Ziel und den Erfolg oder das Ende des Bonifacius. „Aus dem Mittelpunkte der fränkischen Kirchenleitung sah er sich seit der Uebernahme der Mainzer Erzdiöcese hinausgedrängt. Aus einem Stellvertreter des Papstes war er ein einfacher Reichsbischof geworden“ (S. 352). In dieser Stellung hat er sich niemals recht wohl gefühlt. Auch Papst Stephan II. (752—757) nahm sich des Bonifacius weniger an, als die Vorgänger; Rom bedurfte der Dienste seines Nuntius im Frankenrreiche nicht mehr, nachdem der neue Frankenkönig Pipin in ein unmittelbares Verhältniss zu dem Papste getreten war (S. 362). An dem Sturze der Merowinger ist Bonifacius unschuldig (S. 365 f.) Auch als der Papst den neuen Frankenkönig Hülfe bittend besuchte und 754 zu St. Denis feierlich krönte, fehlte Bonifacius bei der Begegnung (S. 382 f.). Um so begreiflicher ist es, dass der bis zuletzt herrschsüchtige und thatendurstige Mann schliesslich nach Friesland reiste, weniger, um dort Heiden zu bekehren, als vielmehr um hier erst recht den Erzbischof und Kirchenorganisator zu spielen. Von heidnischen Friesen ward er nach der gewöhnlichen Annahme, welche Werner auch nach Oelsner's Widerspruch festhält, 755 erschlagen. In der

Ausführung über „Geist und Charakter des Bonifacius" (S, 411 f.) hat Werner dem grossen Hierarchen durchaus gerecht zu werden gesucht. So viel steht nach dieser neuen sorgfältigen Darstellung fest, dass Bonifacius nicht sowohl das Christenthum, als vielmehr den Romanismus in Deutschland begründet hat. Es fragt sich nur, ob er dabei nicht den grossen Zug der kirchengeschichtlichen Entwickelung für sich gehabt haben sollte. Und sollte es die Schuld des englischen Missionars sein, Deutschland in die kirchlichen Fesseln Roms geschlagen zu haben, so haben gerade England und Deutschland als die beiden Hauptvölker des Protestantismus diese Schuld völlig gesühnt. Es war nur eine kecke romanistische Behauptung des Herrn Wilhelm Emanuel von Ketteler, wenn er als Nachfolger des Bonifacius 1100 Jahre nach dessen Tode das deutsche Volk anklagte, seinen hohen Beruf für das Reich Gottes verloren zu haben, als es durch die Reformation die Einheit im Glauben zerriss, welche Bonifacius begründet hatte.

A. H.

Gustav Frank, Geschichte der protestantischen Theologie. Dritter Theil. Von der deutschen Aufklärung bis zur Blüthezeit des Rationalismus. 1750—1817. A. u. d. T. Geschichte des Rationalismus und seiner Gegensätze. Leipzig 1875. 8. VIII. und 410 S.

Der vorliegende Band schliesst nicht bloss das verdienstliche Werk des Hrn. Verf., dessen beide erste Bände schon 1862 und 1865 erschienen, auf erfreuliche Weise ab, sondern bildet auch für sich ein Ganzes als „Geschichte des Rationalismus und seiner Gegensätze". Wir lesen in der Vorrede: „Die neuere deutsche Literatur besitzt ausser der über das erste (im Jahre 1865 erschienene) Heft nicht hinausgekommenen Geschichte des Rationalismus von Tholuck kein diesen Gegenstand für sich behandelndes Werk, woraus wenigstens soviel folgt, dass eine Geschichte des Rationalismus kein überflüssiges Werk ist." Gewiss nicht, zumal, wenn sie von einem so sorgfältigen und sachkundigen Manne, wie D. Frank, geboten wird. „Aus den Quellen sind viele Belege beigebracht worden, zum Zeugniss namentlich, wie Zeiterscheinungen im Bewusstsein bedeutender Zeitgenossen sich wiederspiegelten. Vielerlei irrige Angaben wurden stillschweigend berichtigt, Manches, wo die gewöhnlichen Hülfsmittel im Stiche liessen, erst mühsam eruirt. Doch hat die Liebe zur Sache alle Mühe leicht gemacht."

Der Herr Verf. hat das Gebiet, durch welches er uns führt, in zwei Abschnitte getheilt. „In dem ersten Abschnitte herrscht die mit dem Namen Neologie bezeichnete theologische Aufklärung, welche den symbolischen Lehrbegriff, als doch auch nur Resultat einzelner Theologen, aufgab, um vor der Schrift als dem einzigen Principium cognoscendi für Protestanten stehen zu bleiben. Was die Neologie als ächte Aufklärung erstrebte, war nach dem Geständniss ihrer ausgesprochensten Repräsentanten eine Theologia mere biblica als Gegensatz zu der in der Bibel nicht begründeten Kirchenlehre, unter scharfer Abweisung des alles verwüstenden Naturalismus, wie er bei den Ultras der Aufklärung sich breit machte. Wo die h. Schrift dem Gedanken der Aufklärung entgegenstand, diente zur Ausgleichung der hermeneutische Grundsatz der Accommodation. Die Neologie gipfelte in Semler und wies über sich selbst hinaus in Lessing. Als ihr Schatten und Gefährte begleitete die nutzbare Aufklärung ausser den Ueberresten der Orthodoxie und den Nachzüglern des Pietismus eine ihr entgegengesetzte und doch nicht durchaus unbefreundete Richtung, geheimnissvoll und magisch, dunkel und tiefsinnig, abgeklärt und hellleuchtend zuletzt im Doppelgestirne Jacobi und Herder. 2. Den zweiten Abschnitt beherrscht der Rationalismus. Die Neologie hatte die Wendung vom Bekenntniss zur Bibel vollzogen. Aber die Bibel war ihr mehr eine Handhabe zur Polemik gegen die Kirchenlehre, als dass sie ein positives und schöpferisches Princip für sie geworden wäre. Sie verhielt sich zur Bibel nicht grundsätzlich, aber thatsächlich eklektisch, mit Hülfe der Accommodationshypothese bei Seite schiebend, was ihr nicht einleuchtend war. Dieser Halbheit machte der Rationalismus ein Ende durch Proclamirung des Vernunftprimates. Die Accomodation wurde als blosses Palliativmittel aufgegeben und an ihre Stelle die Perfectibilität gesetzt. Wie jene für die Neologie, so ist diese für den Rationalismus charakteristisch. Den Uebergang der Neologie in Rationalismus bewirkte die Philosophie Kant's, indem sie die Autonomie der Vernunft, die (praktische) Vernunft als die alleinige Quelle der religiösen Ideen und die Moralität als Massstab der dogmatischen Wahrheit geltend machte. Sobald die Neologie, in Kant's Fusstapfen tretend, die Vernunftautonomie auf ihr Panier schrieb, ward sie Rationalismus. Was der Rationalismus Vernunft nannte, war allerdings nur der natürliche Menschenverstand, daher die Natürlichkeit sein Massstab für dogmatische Wahrheit. Während nun philosophische Systeme

in raschem Fluge wechselten, also dass die stolze philosophia triumphans von heute morgen schon zur philosophia pressa wurde, und neue Gedankenwelten sich aufthaten, bewegte sich der Rationalismus in der Theologie behaglich in der niederen Sphäre des gesunden Menschenverstandes weiter und glaubte seine höchste Stufe erreicht zu haben in einer möglichst wesenlosen Abstraction des Christenthums. Indem er aber mit dem Protestantismus selbst identisch zu sein sich vermass und jeder höhern Entwicklung unzugänglich in seiner Schulgestalt sich verhärtete, war mit dem Antritt seiner Herrschaft und Uebermacht auch sein Untergang besiegelt. Sein Gegenfüssler war der Supernaturalismus, eine ernsthaftere Erfassung und Fortführung des biblischen Principes der Neologie, damals für Orthodoxie geachtet. Der Kampf gegen die Finsternisse des Papstthums ward von Neologen und Rationalisten gleichmässig fortgeführt, der zwischen Lutheranern und Reformirten verstummte. Zwischen diesen beiden ward kein Unterschied mehr gefunden ausser dem Namen."

Hier fragt es sich denn doch, ob zwischen Neologie und Rationalismus ganz richtig unterschieden worden ist. Zu der Accommodationshypothese der Neologie gehört bei Semler, ihrem hervorragendsten Vertreter, auch schon die historische Kritik der biblischen Schriften. Und die Perfectibilität des Christenthums wird man doch bei diesem Hauptneologen nicht vermissen. Derselbe sagt ja in der Zueignung der Abhandlung von freier Untersuchung des Canons Th. I. von den biblischen Büchern: „Manche moralische Vorstellungen und Wahrheiten werden also einigen Lesern zuerst daraus bekannt, welche hingegen andern Menschen wirklich schon besser bekannt und in ihrer Uebung sind oder waren, als sie je in solchen Büchern stehen. Man darf daher aus wirklicher freier Einsicht und wachsender geübter Erkenntniss ein und ander Buch von denen bei Seite legen, welche die Juden heilige Bücher oder die ehemaligen Christen canonische Bücher hiessen, indem sie ehedem für unfähigere Leute einigen Nutzen hatten. Ich dächte, eben dieses Wachsthum der Erkenntniss und ihr wirksamer Gebrauch wäre die Absicht aller jener einzelnen Hülfsmittel oder schriftlichen Aufsätze, welche Gott unter den Juden und Christen nach und nach mitgetheilt und angewendet hat. Ein Wachsthum aber der Erkenntnissen und eine Wirksamkeit derselben ist ja nach den subjectivistischen Fähigkeiten so unterschieden, dass es keine Unveränderlichkeit und stete Gleichheit solcher Erkentniss geben kann.

Denn dass einfältigere Menschen weiter nichts zu denken im Stande sind, macht keine Unveränderlichkeit der Vorstellungen aus, als bei ihresgleichen". Von Lessing braucht nur darauf hingewiesen zu werden, dass er die Fortbildung der Offenbarungslehren zu reinen Vernunftwahrheiten gelehrt hat. Den Uebergang von der Neologie zum eigentlichen Rationalismus hat allerdings die Philosophie Kant's bewirkt. Aber Kant selbst hat, wie Frank (S. 329) nicht übersieht, in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" den Rationalismus noch wohl unterschieden von dem Naturalismus als der Verneinung der Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung. Der Rationalist soll nie als Naturalist absprechen „und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion bestreiten". Eben diese Unterscheidung von dem Naturalismus hat der eigentliche Rationalismus fallen lassen. Er hat auch die Accommodationshypothese preisgegeben, vielmehr zugegeben, „dass die biblischen Schriftsteller Kinder waren ihrer Zeit und ihres Volkes, gebunden an ihrer Zeit und ihres Volkes Begriffe" (S. 331). Hat der Rationalismus nun aber die Perfectibilität des Christenthums behauptet, so kann es doch Frank (S. 332) selbst nicht verschweigen, dass der rationalistische Grundsatz der Perfectibilität bereits von Jerusalem, Crichton, Semler, Teller, Lessing angedeutet war. Da nun auch die Vernunftautonomie der Neologie nicht ganz fremd war, erhalten wir nur einen ganz fliessenden Unterschied zwischen Neologie und Rationalismus.

Die Scheidung der beiden Abschnitte kann also, wie sie gegeben ist, schwerlich genügen. Die Bedeutung der Frank'schen Arbeit liegt aber überhaupt nicht sowohl in der allgemeinen Auffassung des Entwicklungsganges, sondern vielmehr in der Darstellung des Einzelnen. Mit unermüdlichen Fleisse und grosser Sorgfalt hat der Herr Verf. die Schriften der Aufklärungszeit und des rationalistischen Zeitalters durchforscht, und zwar nicht etwa bloss die Hauptschriften, sondern auch die vergessenen Flugschriften, auch sich keineswegs auf die theologischen Schriften beschränkt. Das Material für den ganzen Entwicklungsgang hat er wesentlich vollständig und durchaus zuverlässig geboten, lichtvoll, mitunter pikant, zusammengestellt. Für jeden, welcher sich mit diesem Entwicklungsgange zu beschäftigen hat, ist seine Darstellung geradezu unentbehrlich. Und auch nicht theologische Geschichtsforscher werden sie

dankbar benutzen. Freilich führt Frank uns nur bis an die Grenze des gelobten Landes, bis an die Schwelle derjenigen theologischen Entwicklung, in welcher wir aufgewachsen sind, und lässt eine ähnliche Fortsetzung der Geschichte protestantischer Theologie von 1817 an wünschen. A. H.

A. Hausrath, David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit. 1. Th. Heidelberg 1876. 8. VIII. 423 SS. Anhang 68 SS.

„Das Volk lechzt schon lange und vergehet vor Durst", dies Wort Lessing's an Herzog Ferdinand, — dürfen wir es nicht auf eine Biographie über Strauss anwenden? Zwei Jahre waren am 8. Februar d. J. verflossen und wir hatten von dem grossen Todten noch keine Biographie, während man sich fast bei unzähligen diis minorum gentium bemühte, dieselben der Nachwelt durch Aufzählung ihrer Thaten und Schicksale unvergesslich zu machen. Freilich hatte Eduard Zeller nicht lange nach Strauss's Tode eine biographische Skizze über den Verstorbenen veröffentlicht, die durch Sachkenntniss, wohlthuende Wärme und Zartheit ausgezeichnet, wohl zu dem Besten gehört, was in dieser Art in letzterer Zeit erschienen ist. Aber es war eben nur eine biographische Skizze; — und Strauss verdiente jedenfalls eine Biographie und jeder — ich rede thörlich — sehnte sich nach einer solchen. Da erscheint, freilich nur um den ersten, brennendsten Durst zu stillen, der erste Band einer Strauss'schen Biographie von Hausrath's Hand.

Was zunächst den Titel anlangt, so könnten wir gleich da mit dem Verf. rechten. Den Hauptinhalt bildet die Darstellung der Theologie und der Theologen in der Strauss'schen Zeit, Strauss selbst tritt dabei oft ganz zurück. Es erinnerte uns das Ganze an das Bild von Napoleons III. Gefangennahme nach der Katastrophe von Sedan, oder an das andre, auf dem der Landgraf Philipp von Hessen vor Karl V. Abbitte thun muss. Wie in beiden Fällen das Auge unwillkührlich stärker auf die Nebenfiguren sich richtet, so hier. Doch mag dem sein wie ihm wolle, das Bild im Ganzen wie die Figuren im Einzelnen sind von trefflicher Zeichnung. Die Gegner von Strauss, deren Intriguen und Hochmuth und Verlogenheit, das Alles tritt in scharfen Umrissen vor unsere Augen und in nicht minder scharfer Zeichnung, aber zugleich in wohlthuendsten Lichte erscheinen Strauss's Freunde: der tapfere

Bürgermeister Hirzel, der ehrfurchtgebietende Baur, der charaktervolle Hitzig.

Doch sehen wir uns nach diesen allgemeinen Bemerkungen das Einzelne etwas genauer an. Der uns vorliegende erste Band des Werkes zerfällt, abgesehen von einem Vorwort, in vier Bücher: „Vorgeschichte; das Leben Jesu; der Leben-Jesu-Streit; die Berufung nach Zürich." Den Schluss des Ganzen bilden elf Beilagen. — „Die Vorgeschichte" zunächst schildert: „Erste Eindrücke, die Schulzeit, den Stiftler, den Vikar, Doctor und Repetent." Wir sehen hier das Werden eines Strauss und wenn uns auch hier nichts besonders Neues aufgestossen ist, so verdient doch die lichtvolle Gruppirung und geschickte Combination alle Anerkennung. Neu war uns besonders das Eine: Die Doctorpromotion von Strauss, bei der man schon die dämonischen Mächte in Tübingen sich regen sieht, die nachmal Strauss verderben sollen. — Recht anschaulich zeigt uns aber auch der Verf., wie Strauss durch die Eitelkeit und Eifersucht der Tübinger Professoren zur Abfassung eines Lebens Jesu genöthigt wird. Das 2. Buch behandelt nun gerade diesen Punkt, wir meinen das Leben Jesu, genauer. Da lässt uns der Verf. zunächst einen Blick in den „Stand der theologischen Wissenschaft beim Erscheinen des Lebens Jesu von Strauss" thun und giebt in kurzen, lebendigen Zügen eine Charakteristik der theologischen Facultäten an den verschiedenen Universitäten. Er schildert dabei den Untergang des alten Rationalismus in Halle und das Auftauchen einer neuen Aera und sagt unter Andern von Tholuck (S. 87): „Ein geistreicher, frei sich erzeugender Vortrag, grosse Belesenheit in allen alten und neuen Literaturen, brillante Inspirationen, kapuzinermässige Schnurrpfeifereien im Umgang und ein weit über die Provinz hinausgreifender Einfluss stellten die Basis her, auf der der 'Studentenvater' der späteren Periode heranreift."

Die nächsten Kapitel behandeln die Evangelienfrage um 1835, sowie das Leben Jesu nach den Supranaturalisten und speculativen Theologen, sowie das Leben Jesu nach den Rationalisten. Wir müssen es uns versagen, darauf näher einzugehen. Nur das wollen wir erwähnen, dass der Verf. nach Darstellung des betreffenden Gegenstands mit Recht das Ergebniss aufstellen durfte (S.137): Es „war in der theologischen Welt der roheste Reliquiendienst so verbreitet, dass sie Paulus und seine Schule trug, die Auffassung dagegen, dass wir in den wunderbaren Erzählungen des Evangeliums sinnvolle Sagen

haben, als äusserste Gottlosigkeit verabscheute." Es folgt eine Besprechung des Lebens Jesu selbst, wobei der Verf. mit Recht darauf aufmerksam macht, dass zwischen dem Erscheinen des ersten und zweiten Theiles die Entfernung Strauss's von der Repetentenstelle liege, was aber augenscheinlich, und das sei Strauss zum Verdienste anzurechnen, nicht im mindesten auf Darstellung und Inhalt des 2. Theils influirt, nur die dem Ganzen angehängte Schlussabhandlung wahrscheinlich verschärft habe. Das „Leben Jesu" charakterisirt Hausrath so (S. 140): „Es handelte sich dabei ganz wesentlich darum, den schlechten Künsten der Rationalisten gegenüber den wahren Sinn der Erzählung exegetisch festzustellen, die Unvollziehbarkeit der gegebenen Wundererzählungen den Supranaturalisten gegenüber philosophisch zu erweisen und die Unvereinbarkeit der sich widersprechenden Berichte der Unwahrhaftigkeit der orthodoxen Harmonistik gegegenüber kritisch abzuthun. Exegese, Dialektik und Kritik wurden dabei von Strauss gleich meisterhaft gehandhabt." Der Verf. geht verschiedene Punkte des Strauss'schen Werkes durch, so dass auch der, der dasselbe nicht kennt, sich ein einigermassen deutliches Bild davon machen kann. Unverständlich ist uns hier nur die eine Stelle (S. 151) geblieben: „Dass Strauss freilich die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung erst nach Galiläa verlegt und als ein Produkt der nachträglich wieder erstarkenden messianischen Hoffnungen betrachtet, dürfte heute Niemandem mehr als eine psychologisch glückliche Hypothese einleuchten, sie hängt vielmehr mit der Neigung zusammen, dem Mythus eine längere Zeit zur Entstehung zu gönnen, während es sich hier offenbar nicht um langsam sich bildende Mythen, sondern um rasch eintretende Visionen der Gemüther handelte." Wir wissen hier in der That nicht recht, was der Verf. eigentlich meint und begnügen uns desshalb, ihm gegenüber unsre Anschauung dahin zu präcisiren: Die Jünger gingen, im Tiefinnersten durch den Tod Jesu erschreckt, nach Galiläa zurück. Dort erholten sie sich allmählich von ihrer Betäubung. Je länger je mehr erwachte in ihnen der Glaube: der Gekreuzigte ist doch der Messias; als solcher aber durfte er dem Tode nicht anheim gefallen sein, er musste fortleben, also auferstanden sein. War einmal der Glaube an seine Messianität in den Jüngern feststehend und nothwendigerweise die logische Schlussfolgerung daraus gezogen: er lebt, er ist auferstanden, so traten nun auf Grund dieser allmählich stattgefundenen Mythenbildung die Visionen rasch ein. — Ein nächstes Kapitel behandelt die

„Unhaltbarkeit des Strauss'schen Standpunktes." Mit scharfem Auge beleuchtet hier der Verf. die Schwächen des Lebens Jesu und kommt zu dem Ergebniss (S. 169): „Weder historisch noch philosophisch, noch religiös finden wir darum die Resultate von Strauss haltbar." Hierin können wir dem Verf. nicht beistimmen. Durch nachgewiesene Schwächen und Mängel wird nicht gleich der ganze Standpunkt unhaltbar und was der Verf. im Hinblick auf das Strauss'sche Dictum vorbringt, dass die Idee es nicht liebe, ihre Fülle in ein Exemplar zu ergiessen und gegen die übrigen zu geizen, müssen wir dem Wesentlichen nach bestreiten. Nur würde es den Raum dieser Anzeige überschreiten, wollten wir unsre Anschauung begründen. — Das 3. Buch bringt den Leben-Jesu-Streit. Noch war von dem Buche blos der erste Band erschienen, da stürmten die würtembergischen Behörden gegen den Verf. desselben an. „In der That," sagt Hausrath, „war das Verfahren, das von Seiten der Vorgesetzten gegen Strauss eingeschlagen wurde, ganz geeignet, ihn mit bitterster Menschenverachtung zu erfüllen." Bezeichnete doch ein wenige Tage nach dem Erscheinen des ersten Bandes von Flatt unterzeichneter Erlass das Werk als ein Machwerk für Unwissende und Träge, das tief unter der Erwartung stehe, wozu die Talente und Kenntnisse des Verf. zu berechtigen schienen. Das Inspectorat des Stiftes äusserte sich gerechter. Insbesondere war es Baur, der darin Strauss in Schutz nahm, wenn er auch nicht verhindern konnte, dass es Steudel ermöglicht ward „durch ein Paar lamentable Zwischensätze den versöhnlichen Tenor des Ganzen unterbrechen zu dürfen." Doch die Stimme Baur's und anderer Strauss freundlich Gesinnten wurde übertäubt, Strauss wurde, ehe noch der zweite Band erschien, seiner Repetentenstelle enthoben und zum Professoratsverweser in Ludwigsburg berufen. Hausrath beschreibt nun die Aufregung, „den litterärischen Aufstand" den das Buch überall hervorrief, damit ward Strauss's Carrière erst gründlich verdorben. Alle Vermittlungen, — sagt Hausrath, — mussten schon an dem Widerstand des Königs scheitern, über den Strauss späterhin schrieb: „Von einer freien, keinem Reglement, nur dem eigenen Gesetze gehorchenden Forschung hat man wohl überhaupt keine Vorstellung, wenn man ein König ist." Unser Verf. führt uns nun nach der Reihe die hierbei betheiligten Supernaturalisten vor, an der Spitze derselben den Superattendent Dr. Steudel, der gesonnen war, der Schrift nichts abzubrechen noch hinzuzuthun, sondern sie mittelst einer

keuschen und nüchternen Exegese als einzige Führerin zu benutzen. Mit wuchtigen Schlägen zermalmt Strauss die Ergebnisse dieser Exegese. So z. B. wenn „die klaren Worte des Textes, am vierten Tage machte Gott die zwei grossen Lichter, Sonne und Mond, heissen — — dass Gott am vierten Tage — — die Gestirne sichtbar werden liess, nicht dass er sie selbst am vierten Tage schuf", S. 211, ein Ergebniss, das Herr Dr. Uhlhorn noch heute mit Steudel für das richtige ansieht (Sechs Vorträge, Hannover 1871, S. 61). Es folgt „der süddeutsche Pietismus." Wir heben daraus nur hervor, was der Verf. aus Vischer citirt. Dieser sagt nämlich über den schwäbischen Pietismus (S. 227): „Der Pietist ist Religiöser von Metier. Pietist ist, wer nach Religion riecht, das Religiöse durchdringt bei ihm das Weltliche nicht, sondern es steht als ein Zweites neben dem Weltlichen, wesshalb immer noch express auf dasselbe verwiesen werden muss. Du sagst zu einem Pietisten: es regnet, ich will einen Schirm nehmen, und er antwortet: gut, aber der wahre Schirm ist Gott. Du sagst: ich trage gern einen Stock, und er versetzt: gut, aber der Herr allein ist der wahre Stecken und Stab."

Von Albert Knapp dem Herausgeber, der Christoterpe sagt derselbe Vischer S. 231. „Er hat Sinn für alle Herrlichkeit der alten Welt, aber zum Schluss bedauert er dennoch, dass Athen keinen Stadtpfarrer hatte, dass Homer kein Gesangbuch schrieb und Achilles keinen Confirmationsunterricht genoss. So muss über Alles erst noch der Thran der priesterlichen Salbung, dieses Christoterpentinöl, gegossen werden." Besonders eingehend wird als Vorkämpfer der pietistischen Kreise Wilhelm Hoffmann, der Studienfreund von Strauss, besprochen (S. 234 ff.), der in einer wenig edeln Weise gegen Strauss, den Abgesetzten, auftrat und zum Dank dafür Superattendent des Tübinger Stiftes wurde. Was er über das Leben Jesu schrieb, ist mit Recht längst vergessen; aber — „Respekt vor diesem Buche" — ruft Hausrath aus S. 248 — „es war die erste Staffel jener wunderbaren Treppe, auf der wir den Verf. zu einem Ziele emporsteigen sahen, das jeder rechte Mann begehrt, zum Einfluss auf die Entwickelung seines Volkes." Hoffmann ward bekanntlich später der vertraute Rathgeber Friedr. Wilhelm IV. und hat es verstanden, das schwäbische Conventikelchristenthum zur Substanz der herrschenden Richtung in der preussischen Landeskirche zu machen. — Weiterhin bespricht Hausrath den „Pietismus und die Orthodoxie in Norddeutschland." Hier ist es Heng-

stenberg, der „feine Mann“, welcher in den Vordergrund tritt (S. 265). Wir nehmen Umgang davon, einen Auszug der Hausrath'schen Darstellung über ihn zu geben. Wir wollen nur bezeugen, dass dem Verf. die Zeichnung dieses vielgenannten, kalt-juristischen, bodenlos eingebildeten Mannes in der Weise gelungen ist, dass er geradezu als Carricatur eines wissenschaftlich-protestantischen Theologen dasteht, der aber es verstand, der Theologie seiner Zeit zu imponiren, ja dieselbe bis zu einem gewissen Grade zu beherrschen. Nur Einer, den er als Freund von Strauss verdächtigt hatte, wusste Hengstenberg in einer Entgegnung gründlich den Mund zu stopfen: Baur. „Es giebt eine Art sittlichen Ernstes“, — sagt Hausrath — „gegen den die schönsten biblischen Redensarten nicht verfangen wollen, und ein männlich offenes Auge, das den muckerisch unruhigen Blick nicht auszuhalten vermag.“ Hausrath bespricht sodann „die wissenschaftliche Debatte“ und „die dritte Auflage“, in welch letzterer bekanntlich Strauss die weitgehendsten Zugeständnisse gemacht hatte, indem er Christum als den einzig und unerreicht in der Weltgeschichte Dastehenden bezeichnet, in dessen Selbstbewusstsein die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst und mit einer Energie aufgetreten sei, welche in dem ganzen Umfange seines Gemüthes und Lebens alle Hemmungen dieser Einheit bis zum verschwindenden Moment zurückdrängte. Doch das Alles half ihm nichts, schadete eher seiner Popularität.

Wir kommen zum 4. Buche: „Die Berufung nach Zürich.“ Der erste Abschnitt, „Friedliche Blätter“ überschrieben, zeigt uns Strauss, wie er in echt bürgerlicher Ehrsamkeit das Gefühl nicht ertragen kann, als Ketzer ohne geregelte Thätigkeit leben zu müssen. Er macht in den friedlichen Blättern den Versuch einer Verständigung; aber vergeblich. Der zweite Abschnitt: „Vorverhandlungen“ erzählt uns die Beziehung Strauss's zu Zürich bis zu seiner Wahl; der dritte Abschnitt: „die Berufung“, den weiteren Verlauf bis dahin, dass Strauss die Gründe mitgetheilt werden, weshalb man ihn noch nicht einberufen könne. Der vierte berichtet über seine „Pensionirung“, der fünfte über die Revolution. Der Verf. hat es auch hier verstanden, die Intriguen, die Hetzereien von Seiten der Hengstenberg'schen Partei, die Verlogenheiten, die Kopflosigkeit der Machthabenden höchst anschaulich zu schildern. Unter den Gegnern von Strauss ist's eigentlich nur Einer, der uns Achtung abnöthigt: Alex. Schweizer. Die andern verletzen — soweit sie nicht in Gemeinheit versinken — mehr

oder minder durch ihre ängstliche, engherzige oder aristokratische Haltung. Als ganz vortreffliche Persönlichkeiten erscheinen hier unter Andern der Bürgermeister Hirzel und vor Allem der Professor Hitzig, der in der That hier eine Charakterfestigkeit, einen Muth, eine Offenheit entfaltet, die ihn geradezu liebenswürdig erscheinen lässt. — Es macht in der That den Eindruck des Komischen, wenn wir von Gelzer das Ende der Züricher Revolution so beschrieben finden (S. 410): „Alle streitenden Parteien auf der Flucht und nirgends ein Verfolger.“ Nicht minder komisch ist es, dass an Stelle des pensionirten Strauss, Johann Peter Lange seinen Einzug in Zürich hält, der von Sternen zu reden weiss, „manche so leicht wie goldene Träume“, so dass auch „ihre Geister dieser Elfennatur in der leichten freien Beweglichkeit entsprechen;“ u. s. w. Aber das Komische tritt völlig in den Hintergrund, wenn uns zum Schluss Hausrath die „Rückwirkungen auf Strauss“ schildert. „Alle Illusionen, die er sich über seine theologische Zukunft gemacht und mit denen wohlmeinende und kluge Leute ihn hingehalten, lagen am Boden. Mit dem Tode seiner Mutter, die diese letzte Enttäuschung gleichfalls noch mit in's Grab nehmen musste, war ihm auch persönlich ein letzter gemüthlicher Anhalt verloren gegangen — jetzt erlebte er, wie die leichten Gesellen von Zweig zu Zweig hüpften, und hatte das Nachsehen. Die Schützlinge des Pietismus und Steudel's congeniale Schüler waren nachgerade grosse Männer geworden; er mochte als fahrender Schüler seine Tage beschliessen“. Nun, die Geschichte hat schon gerichtet. Die Kirche und ihre Diener einst hochgepriesen und das Pfarrerleben als Idyll voll Wonne geschildert, das Alles hatte plötzlich die öffentliche Meinung gegen sich und noch heute steht Kirche und Geistlichkeit tief verachtet da. „Wo die Gutzkow, die Lewald, die Temme und andre Lieblingsschriftsteller der fünfziger Jahre einen rechten Schleicher, Heuchler oder geheimen Verbrecher für ihre Romane brauchten, da musste er allemal Candidat, Pfarrer oder Consistorialrath sein“ (S. 422). — „Dass eben eine Theologie wie die, die sich aus den Strauss'schen Kämpfen entwickelte, der allgemeinen Verurtheilung verfiel, ist eines der erfreulichsten Zeichen der sittlichen Gesundheit unseres Volkes.“ — Nur Eins hat uns dabei gewundert, dass Hausrath, der solche Worte redet, Strauss den Eintritt in eine theologische Facultät verschliessen will und ihn nur in eine philosophische versetzt haben würde. Wie? soll die philosophische Facultät das beneidenswerthe

Vorrecht haben, Ketzer zu beherbergen, die die theologische Facultät ausgespieen hat? Soll die theologische Facultät die besten Köpfe verlieren, damit sie die philosophische gewinne, — also eine Art von Selbstmord, oder doch Selbstverstümmlung an sich vollziehen? Sollen uns einige Beispiele, die wahrlich odiosa sind, irre führen? Herr Hausrath sagt selbst, dass die Schlussabhandlung im Leben Jesu von Strauss unter dem Eindruck der schmählichen Misshandlungen, die er erlitten, geschrieben sei, dass also eine gewisse Erbitterung in Abzug gebracht werden müsse. Hausrath führt die Zugeständnisse von Strauss in der 3. Auflage an und doch darf dieser Strauss nicht Theologie dociren? — Unbegreiflich! — Der Anhang enthält höchst werthvolle Beilagen, z. B. die Vertheidigungschrift des Dr. Strauss, eingereicht beim Studienrathe. Briefe an Hitzig und Schriftstücke von diesem und dergl. Auch Auszüge aus der Schrift: „Die Straussiade in Zürich.“ Da lesen wir unter Anderm:

Kaum also war der Doctor Strauss
Berufen zum Katheder,
So brach ein Zetermordio aus:
Der Junker zog vom Leder,
Die Pfaffen sangen Chor dazu,
Die Eulen schrieen: hu! hu! hu!
Der Satan wird Magister! —

Die züricher Aristokratie wird so persiflirt:

Parendo vulgus nascitur,
Patricius iubendo,
Qui sine cura pascitur,
Nam iure, inquit, prendo
Curulem sellam: prodii
Ex cunno matris nobili.
Quod erat demonstrandum. —

Doch genug! Wir wünschen dem Verf. Lust und Kraft, den zweiten Band baldigst folgen zu lassen und wünschen insbesondere, dass gerade seinem Buche gegenüber sich verwirkliche: Das Volk lechzet schon lange und vergehet vor Durst.

D. B. Spiegel.

## Die Clemensbriefe in syrischer Uebersetzung.

Kaum sind die Briefe des römischen Clemens aus einer Handschrift von Jerusalem vollständig oder doch ziemlich vollständig griechisch herausgegeben durch den gelehrten Metropoliten von Seres, und meine neue Ausgabe der Clemensbriefe, welche den wichtigen Fund zu verwerthen sucht, ist noch nicht erschienen. Da erhalten wir schon von einem neuen beachtenswerthen Funde Nachricht, von einer syrischen Uebersetzung dieser Briefe, zu welchen bereits einige syrische Bruchstücke aus monophysitischen Kreisen bekannt geworden waren.

Derselbe Robert L. Bensly in Cambridge, welchem wir die Auffindung des vollständigen lateinischen Ezra-Propheten verdanken (s. diese Zeitschrift 1876. III, S. 421 f.), berichtet in der Academy Nr. 215; Iune 17; 1876, p. 587: „Eine syrische Handschrift, enthaltend die Heraklensische Uebersetzung des N. T., ist soeben angekauft worden von den Syndicis unsrer Bibliothek bei der Versteigerung der Bücher des verstorbenen Julius Mohl in Paris." Hier folgen auf die katholischen Briefe die Briefe des römischen Clemens an die Korinther. „Die Handschrift ist datirt 1170 A. D., die Lücken in dem Texte der alexandrinischen Handschrift sind ebenso ausgefüllt, wie in der griechischen Handschrift (I), kürzlich veröffentlicht durch Bryennius. Die Uebersetzung selbst ist am Schluss zugeschrieben der Heraklensischen Recension, und in Hinsicht ihrer äussersten Genauigkeit ist sie wohl geeignet, in zweifelhaften Fällen die Entscheidung zu geben zwischen A und I, indem sie besonders willkommen sein wird als Hülfsmittel zur Berichtigung des Textes der neuaufgefundenen Capitel. Z. B. Epi. II, 19 (ed. Bryen. p. 140) *τοῦτο γὰρ ποιήσαντες κόπον πᾶσι τοῖς νέοις θήσομεν*, schlug ich einige Wochen zuvor in einem Briefe an Prof. Lightfoot vor *σκοπόν*. [So habe ich selbst gleich drucken lassen.] Ich finde nun meine Vermuthung bestätigt durch unsre Handschrift. Ich habe bereits begonnen den Druck der syrischen Uebersetzung und werde mein Bestes thun, um ihn in Kürze zu vollenden." Mir, der ich nach bestem Wissen und Vermögen den neuesten griechischen Fund zu verwerthen gesucht habe, steht also nicht bloss die Vergleichung mit der schon angekündigten neuen Ausgabe von Gebhardt und Harnack, sondern auch die Prüfung nach der syrischen Uebersetzung bevor.

Jede Bestätigung von dieser Seite wird mich hoch erfreuen, dagegen keine Berichtigung, durch welche ja die Sache selbst gefördert wird, verdriessen.

A. H.

Jena, den 15. August 1876.

---

## Eine Abwehr von Franz Görres.

Herr Dr. Franz Görres in Düsseldorf hat dem Herausgeber eine Abwehr gegen eine scharfe Beurtheilung seines Buchs über die Licinianische Christenverfolgung (1875) von einem andern Mitarbeiter dieser Zeitschrift, Herrn Lic. th. H. Zollin, jetzt Prediger in Magdeburg, bekannt durch sehr tüchtige Arbeiten über Servet, in den „Göttingischen Gelehrten Anzeigen" (1876, Stück 13, S. 411—416) eingesandt, von welcher ich wenigstens Kenntniss zu geben habe. Gegen die Behauptung, dass seine Schrift ein „Gewebe von lauter Hypothesen" sei, kann Görres sich allerdings auf eine Reihe anerkennender Beurtheilungen berufen, von mir in dieser Zeitschrift 1876, I, S. 159 f., Langen (Theol. Literaturblatt 1876, Nr. 2, S. 28. 29), C. Weizsäcker (Theol. Literaturzeitung 1876, Nr. 5, S. 138 f.), Schönbach in Graz (Zeitschrift f. deutsch. Alterth., Bd. VII, Heft 4, 1876, Anzeiger f. d. A., S. 214 f.), A. Hornack (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1876, I, S. 145. 146), auch auf die strenge Kritik von Th. Keim (Prot. Kirchenzeitung 1875, Nr. 39, S. 897 f.). Um so weniger hat, meine ich, Görres Ursache, die allzuscharfe Kritik in den Göttinger Gel. Anz. noch besonders abzuwehren. Uebrigens gesteht er ein, sich auf eine durch das Eingehen der „Zeitschrift für historische Theologie" ungedruckt gebliebene Abhandlung über die christenfreundliche Periode Licin's berufen zu haben. Aber nur an Einer Stelle habe er aus Versehen die Quellenbelage weggelassen, nämlich S. 5. 6 für das Mailänder Freiheitsedict von 313, wozu er jetzt bemerkt: Lact. mort. pers. §. 48 Eus. H. E. X. 5 nebst der trefflichen Interpretation von Th. Keim (Theol. Jahrbb. 1852, II, S. 243 f.). In den bedauerlichen Streit der beiden Herren Mitarbeiter braucht sich diese Zeitschrift wohl nicht weiter einzulassen.

A. H.

---

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.